N° 9 1947 Novembre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

LA GRACE DU CHRIST

MEDITATION THEOLOGIQUE

La grâce est le don de Dieu qui, en sanctifiant une personne humaine, lui confère la valeur de son moi, — mais aussi le secours divin qui l'aide à se porter vers Dieu.

Pour être efficace, la Rédemption doit s'appliquer à l'homme et lui distribuer l'immensité de sa valeur : la grâce est précisément le don qui communique à l'homme le mystère même de Dieu par la médiation du Christ et de son Sacrifice. Elle l'*élève* jusqu'à Dieu, en lui permettant de participer, suivant sa mesure, à l'Incarnation : frère de Jésus, il est introduit dans la famille divine, divinisé. Devenu fils de Dieu par adoption, il pénètre dans le cycle des échanges trinitaires. Tiré du néant et destiné d'abord à une pure soumission, il est désormais *appelé* par son nom et invité à ce colloque d'amour, où il donne à Dieu le nom de Père en retour de celui de fils qu'il reçoit d'une infinie générosité : *Fili mi, — Pater.* Jadis étranger ou serviteur, il prend aux yeux de Dieu la dignité d'un ami (*J.*, XV, 15). Cette réciprocité d'amitié lui confère la perfection, la complète vérité de son moi, qu'avaient échoué à réaliser pleinement toutes les autres activités de la conscience.

L'accession à l'ordre surnaturel n'est pas comparable à une addition quantitative ou à un apport matériel, car l'âme n'est pas une « chose » ; elle opère plutôt une *transformation* profonde qui l'habilite à une relation d'amitié avec Dieu, infiniment supérieure à ses droits, ou plutôt à l'ordre même du droit ; elle réalise une nouveauté de vie analogue à une naissance ou peut-être à l'évolution brusque qui a pu faire émerger la pensée humaine dans la série animale. L'homme peut se présenter devant Dieu et lui faire face, et c'est moins la discontinuité de créature que Dieu considère en lui que suivant le mot de saint Paul (*Act.*, XVII, 29), la similitude de race et la parenté *physique.* Assis à la table divine, l'homme prend part,

avec une aisance naturelle, au festin commun ; de son côté, Dieu ne s'étonne pas de cette présence et ne voit pas en l'homme un *parvenu*. Invitation d'autant plus surprenante que l'intimité ne supprime pas l'incommensurable distance : « Si nous n'étions pas différents, il n'y aurait pas ce désir, il n'y aurait pas ce besoin, il n'y aurait pas cette grande étreinte comme entre les époux » (Claudel).

Cette transformation surnaturelle qui divinise l'homme est d'abord une *guérison* : infirme et malade, il est purifié du péché et sanctifié. Quelles que soient encore en lui la puissance des instincts, les conséquences du péché d'origine, les menaces du mal, quelque démenti de sa valeur intime que puissent donner, aux yeux d'autrui, des comportements qui n'engagent pas entièrement sa responsabilité, l'homme admis par la grâce à l'amitié de Dieu est, incomplètement, mais réellement, en état de sainteté : le péché est virtuellement exclu et aucun obstacle fondamental ne s'oppose aux relations mutuelles d'amour.

Sanctifiante, la grâce réalise, comme toute amitié, une *présence*, une immanence mutuelle, une dépendance réciproque et une cession des libertés dans la fidélité de l'engagement : sanctuaire et tabernacle, l'homme possède à demeure son Dieu et ami dans la richesse même de son mystère le plus intime, et c'est en lui, avec son humble concours, que les personnes divines se communiquent leur Bien, — comme c'est en Dieu, nouveau Milieu, nouveau Climat de l'homme, que s'opèrent tous ses actes. Une conscience d'homme est désormais, dans toute la création, le lieu le mieux choisi, le plus convenable à la présence du divin. *In me manet et ego in eo* (*J.*, XV, 5).

Psychologiquement, la présence divine s'installe à tous les étages de la conscience. Elle est réelle et silencieuse dans ces profondeurs où, à l'opposé même de l'inconscient biologique, dans cette fine pointe dont parlent les mystiques, s'opère la jonction de Dieu et de la liberté, où, suivant la parabole de Claudel, « *Anima* s'unit à son divin Epoux », où notre moi essentiel prend ses responsabilités et ses options définitives : c'est dans le secret mystérieux d'une âme aimée que réside le Christ, c'est là que son Esprit complète la prière de l'homme par d'ineffables gémissements et connaît d'expérience tout ce qui est en l'homme. Mais cette présence se répand aussi dans les éléments plus superficiels de la personnalité, animant le faisceau étroit et fugitif des lueurs de la conscience claire, inspirant le mécanisme de nos fonctions. Malgré leur matérialité, les corps eux-mêmes sont le *contenant* visible de Celui qui les contient dans son immensité, et tous leurs gestes sont sacrés, toutes leurs formes symboliques et significatives de cette présence.

Enfin, si *habituelle* que soit celle-ci, elle ne doit pourtant pas être conçue suivant l'image inerte d'un avoir matériel, d'une réserve ou d'un potentiel psychologique, qui attendrait son déclenchement : la

présence divine est celle d'un *Acte* et d'une Personne vivante, d'un Amour jaloux de se communiquer plus totalement, d'un Cœur brûlant d'affection, d'un Esprit capable de souffler en tempête pour emporter tout obstacle et qui attend la moindre réponse pour s'affirmer avec plus d'autorité, conquérir plus d'espace, d'une Parole qui sollicite la conscience de nouvelles exigences ou qui module sa prière. La grâce dite *actuelle,* qui chez le pécheur est surtout une anticipation de la présence divine, en est dans l'âme sanctifiée l'efflorescence et le jaillissement même : elle inspire des mouvements et des gestes, provoque des décisions, illumine la pensée, transforme la vie psychologique, crée enfin une liaison expérimentale et parfois sensible entre le Christ et son disciple. Profitant d'une ineffable liaison avec sa créature, c'est du dedans que s'éveille l'Esprit, c'est du dedans que, rompant les amarres, il communique à la liberté naissante la jeunesse des allures, la *grâce* des mouvements, l'allégresse radieuse des nouveaux départs. L'exercice des vertus est la projection sur le plan moral de cette action intérieure, la visibilité, dans les comportements publics, de l'amitié qui réunit l'âme et son Dieu, le commencement individuel et social du Royaume. Quant à la vie mystique, elle est une prise de conscience plus profonde du Christ ou son envahissement plus complet, jusqu'à l'écartement des voiles et la docilité parfaite des réactions. La vie bienheureuse de la *Vision* éternelle ne sera que la découverte intérieure et la transparence à lui-même d'un moi, déjà pénétré à son insu par la présence divine de la grâce, mais qu'obnubilaient encore les conditions spatiales : *tunc cognoscam sicut et cognitus sum* (*Rom.*, XIII, 12).

La grâce, qui applique ainsi à une âme les bienfaits de la Rédemption, est absolument *gratuite* : elle est l'aboutissement d'une entreprise entièrement commandée par l'initiative de la Liberté divine. A la différence de l'Ancien Testament, nul contrat ne lie Dieu à l'homme dont celui-ci puisse exciper pour revendiquer justice : le don que Dieu se propose de lui faire, sa propre Personnalité, transcende tout bien terrestre, est incommensurable à tout désir et part d'une générosité pure et d'une intériorité parfaite. La transformation à opérer en l'homme est trop grande pour être le résultat de sa volonté ou de son ambition, et nulle conscience créée ne peut prétendre se hausser d'elle-même jusqu'à l'Infini personnel, réclamer la possession de l'essence divine, entrer de plain-pied et par ses propres forces dans l'intimité de Dieu. Surtout lorsqu'à sa discontinuité foncière de créature s'est ajouté l'écartement volontaire du péché, aucun acte positif n'est en mesure de remédier à son état ni proportionné à sa guérison. Et pourtant, une fois posée la décision rédemptrice, Dieu ne peut traiter la conscience comme une chose et le don même qui lui rend la liberté et la plénitude du moi doit être librement reçu.

D'ailleurs, comme le révèle l'analyse réflexive de sa nature concrè-

te, une aspiration incoercible porte l'homme vers la totalité de la vérité et du bien, et même vers le sujet personnel de ces valeurs. Un élan fondamental, un appétit plus spirituel qu'un instinct, plus intérieur que la conscience, partiellement perceptible dans l'exercice de l'intelligence et du vouloir, mais dont seule la foi révèle l'origine et la fin, pousse chaque personne, indépendamment de la connaissance explicite du christianisme, et sans qu'elle puisse s'y dérober jusque dans le péché même, à s'identifier à Dieu en entraînant avec elle la communauté des consciences et l'univers dont elle est chargée. Un désir certain, inscrit dès l'origine historique de l'homme dans sa nature par la Liberté divine, mais renouvelé dans la création et l'histoire de chacun, mène l'homme à ne pouvoir se satisfaire, au delà de toute valeur temporelle, de tout idéal anonyme (fût-il moral), que de l'Amitié divine personnelle : l'homme se reconnaît absolument obligé d'entretenir avec Dieu une relation religieuse, de répondre à ses avances, de l'aimer de tout son cœur et de lui faire le sacrifice total de sa liberté. Du premier coup et depuis toujours, Dieu a voulu, en considération de l'Incarnation, éveiller, dans la structure fonctionnelle des facultés humaines, un appétit du divin et se faire désirer dans son intimité. Dans l'ordre historique, le seul réel, tout est donc surnaturel, et l'histoire entière est la vocation de l'humanité au salut par l'éternelle médiation du Christ. L'idée de *nature pure* n'est valable et nécessaire que dans l'ordre théorique des concepts, pour faire comprendre la possibilité abstraite d'une hypothèse qui ne fut jamais réalisée, et affirmer ainsi la Liberté divine.

Tout en conservant sa transcendance et sa gratuité, la grâce n'apparaît donc pas comme l'effet d'un paternalisme arbitraire ou d'une volonté de puissance : loin d'humilier la fierté légitime de l'homme, elle répond à des aptitudes qu'elle exalte. Ce qu'il eût été impossible de réaliser pour l'animal, strictement déterminé par son instinct à des buts finis et spécifiques, ne l'est plus à l'égard d'un être, dont l'esprit, suivant le mot d'Aristote, repris par saint Thomas, est *quodammodo omnia,* capable de toutes choses, et qui déjà par ses différentes activités, techniques, intellectuelles ou esthétiques, se porte vers l'absolu en dépassant par une négation le donné ou l'apparence.

Et, alors que, privé de la connaissance de Dieu, le paganisme antique considérait l'homme comme une nature complète, capable de se suffire et d'atteindre la perfection finie de son essence par le développement de ses caractères, le christianisme le réfère essentiellement au Modèle, à la Lumière dont il est l'image ou le reflet, à la Plénitude dont il participe, au Père dont il est le fils : son néant ne surgit qu'à une existence précaire, reliée à une option d'amour, sa noblesse et sa dignité découlent de son origine divine permanente, ses plus hautes facultés sont un don de l'Esprit. Or, si *excessive* est la générosité divine, si immédiate sa présence, si désintéressée son initiati-

ve, qu'il propose et impose à l'homme la perfection de son Amour, l'intimité de sa Joie personnelle, la consommation de sa Charité. Aussi n'est-il pas étonnant que l'homme aspire non pas à une soumission calculée d'esclave, ni à la médiocrité d'un bonheur fini, mais à la plénitude d'un don total éperdu, à la joie d'une communion sans limites avec le Dieu trinitaire dans l'éternité d'une vision face à face. Et son appétit d'infini se révèle, non comme une absurde réclamation, mais comme l'exigence ici-bas mortifiante, mais béatifiante par ses promesses, d'une *passion* qui lui impose le sacrifice quotidien de la vie. Il s'éprouve non comme un droit, mais un devoir de consentir humblement à l'offre invraisemblable, mais plus merveilleuse que tout miracle, de franchir le seuil du mystère. Ainsi est définitivement surmonté le panthéisme de l'anonymat des valeurs, la tentation originelle et universelle de l'orgueil : la destinée de l'homme ne consiste pas à conquérir un *idéal* infini, mais à s'ouvrir à l'offre d'une Miséricorde, à se disposer à l'éternel Dialogue.

Or, pour être une Amitié parfaite, la sanctification ne s'opère qu'avec le concours de la liberté humaine à l'action divine, et Dieu ne se donne qu'à celui qui l'accepte. Il y a là un grand mystère, car ce consentement même est un don de Dieu et l'acte de bonne volonté qui opte pour Dieu est une grâce. Dieu fait tout en l'homme et pourtant il ne fait rien sans lui. Le problème se complique du fait que la grâce apparaît victorieuse chez certains seulement, alors qu'elle semble impuissante chez d'autres, ou à d'autres moments. Dieu affirme parfois sa toute-puissance sur les consciences, sans violenter toutefois leur liberté, mais parfois aussi l'échec de sa grâce manifeste en apparence sa faiblesse, sans annuler cependant sa souveraine maîtrise. Cette indépendance dans l'octroi de ses dons dépasse toute intuition et l'homme ne peut que s'écrier avec saint Paul : « *O altitudo*, ô profondeur ! Ses jugements et ses voies sont insondables » (*Rom.*, XI, 33) ! Inutile ici de faire appel à des systèmes et de renouveler des controverses. Ce qui est certain, c'est que cette souveraine Liberté n'a rien d'un caprice, que le salut des consciences ne résulte pas d'un coup de dés ou d'une préférence irrationnelle : une immense Sagesse préside au mystère de la distribution des grâces. De plus l'Acte divin est éternel et coopère, au-dessus du temps, avec les décisions des libertés. Par ailleurs, si Dieu a ses amis et connaît ses élus, il ne prédestine personne au péché ni à la damnation : d'une volonté très sincère, il veut le salut et la perfection de tout homme, l'application universelle de la Rédemption. Peut-être enfin les échecs de la grâce ne sont-ils que provisoires et un regard superficiel est excusable d'ignorer les relèvements dont ils sont le prélude et la condition, les réserves d'une Miséricorde qui dispose du temps pour aboutir au terme de ses voies, sans compter les compensations infinies de la communauté spirituelle des saints.

Quant au mode d'action de la Liberté divine dans son concours avec la liberté humaine, il surpasse aussi toute représentation : étant donné l'infirmité de notre structure intellectuelle, il est difficile de ne pas imaginer cette action d'après l'analogie des causes et des poussées matérielles, mais la réflexion doit bannir cette figuration grossière et faire appel à des comparaisons qui, sans évacuer le problème, le transposent sur le plan psychologique de l'amitié. L'action divine ressemble sans doute à cette influence aimable de l'affection, qui atteint ses fins par la délectation même de sa présence ou la volupté de l'attrait qu'elle suscite : une mère, au chevet d'un enfant malade, n'obtient-elle pas de lui une résignation facile par la sympathie même de son amour et la pénétration de son désir ? La grâce n'est pas une chose, ni un choc, mais une relation de personnes, qui forment la synthèse spirituelle d'un *nous*. Immanent et transcendant au moi, auquel il est plus intime que lui-même, capable d'obtenir des effets sans rien « déranger », Dieu n'est pas sur le même plan que l'homme. Il n'agit pas comme une force de la nature ou comme une pression psychologique. Toute d'amitié, émanée d'une Personne infinie et s'adressant à une personne, qui est son image, son intervention ne trouble en rien le jeu de la liberté pas plus que les lois du déterminisme. Elle parvient à ses fins en provoquant l'activité humaine, en s'associant à son effort, en invitant la volonté à consentir au don qu'elle propose. Encore faut-il ici, sans évacuer l'unité des actes successifs, ne pas céder à l'illusion d'une psychologie atomiste et intégrer cette influence dans la continuité « mélodique » d'une vie humaine. Ainsi l'exaltation de la liberté provient de la *passion* de Dieu, non pas subie mais éprouvée et consentie par une pauvreté consciente de son néant et qui, de l'intérieur, s'ouvre au jaillissement de la Source infinie.

> Tel est le mystère de la liberté de l'homme, dit Dieu.
> Et de mon gouvernement envers lui et envers sa liberté.
> Si je le soutiens trop, il n'est plus libre
> Et si je ne le soutiens pas assez, il tombe.
> Si je le soutiens trop, j'expose sa liberté,
> Si je ne le soutiens pas assez, j'expose son salut :
> Deux biens en un sens presque également précieux.
> Car ce salut a un prix infini.
> Mais qu'est-ce qu'un salut qui ne serait pas libre ?
>
> (Péguy).

Le tort de certaines hérésies fut précisément de transposer en oppositions d'essences et de durcir en antithèses irréductibles de concepts une situation concrète, d'ordre *existentiel*, qui est loin d'être opaque à la loyauté d'une expérience intuitive. C'est ainsi qu'au XVII[e] siècle, le jansénisme, prenant le contre-pied du stoïcisme or-

gueilleux d'un Pélage, accentua les thèmes augustiniens, mais en supprimant, comme le protestantisme, la liberté de l'homme : pour lui, la nature humaine, au lieu d'être simplement blessée, *vulnerata,* par le péché (suivant les termes du Concile de Trente) et diminuée dans l'exercice psychologique de ses facultés, est complètement inversée, entièrement corrompue et réduite en servitude : l'ignorance est invincible, la concupiscence fatale. Dieu, qu'il considère comme un souverain Maître plus qu'un Père, comme un Justicier plutôt qu'un Amour infini, comme une Essence plutôt qu'une Personne, se choisit mystérieusement par prédestination certains élus et les sauve en leur envoyant une grâce irrésistible, conçue comme une force extrinsèque, victorieuse de toute résistance, et qui n'est pas donnée à tous. Cet exemple montre bien le gauchissement opéré par l'hérésie : le jansénisme, qui avait le mérite, comme le protestantisme, de souligner la Transcendance de Dieu et sa souveraine Liberté, méconnaissait, en faveur des exigences théoriques d'une doctrine et d'un système, la complexité du *réel.* Manquant d'esprit de finesse, il sclérosait la tradition, stylisait en idéologie formelle, en thèses d'école et en notions désincarnées, la richesse de la vie spirituelle : c'est ainsi que la misère de l'homme devenait chez lui destruction de la liberté. Cédant à la pente de l'image ou de l'abstraction, il se représentait la grâce comme un influx physique, la personne comme une chose inerte et le Dieu vivant comme une Nature. Les rapports entre Dieu et l'homme se durcissaient, devenaient des contacts brutaux et rigides : l'homme ne pouvait que subir une intervention extérieure, sans y consentir activement. D'où les conséquences que l'on sait : peur de Dieu, abstention des sacrements, oscillation entre l'austérité (pour se disposer à l'influx divin) et le laisser-aller (à quoi bon faire effort ?), tendance à l'illuminisme, attente un peu vaine du signe miraculeux ou de l'inspiration sensible marquant avec évidence l'élection divine...

Par une sorte de rationalisme implicite, symétrique de celui de Pélage ou des stoïcismes, les hérésies protestantes sur la grâce se refusent à admettre le *mystère* représenté par la « contradiction » suivante, dont elles ne retiennent que le premier terme. Vraiment mortel et destructeur de tout contact entre Dieu et l'homme, le péché d'Adam a privé l'homme de cette liberté foncière qui est la valeur même de son moi et l'a annulé dans une sorte d'inexistence ; — mais la catastrophe de la nature n'est pas complète et la conscience psychologique témoigne de la permanence de ses facultés et de leur fonctionnement normal, quoique affaibli et difficile. Ainsi la nature a besoin d'une sorte de mort, pour accéder, tout autre, au Transcendant, — mais elle éprouve aussi le désir de s'y achever et le sentiment d'être responsable de sa destinée. L'Écriture aussi enseigne à la fois le fait d'une chute radicale, apparemment irrémédiable et la

possibilité d'un relèvement, car la foi est la *libre* acceptation du don de Dieu qui est l'*Agapê*. En fait, c'est sur tous les plans, comme depuis toujours, que l'univers et l'homme sont baignés dans le milieu divin du Christ et de l'Eglise : la liberté est rétablie au moment même où elle se perd et c'est gracieusement que Dieu redonne à l'homme la possibilité même d'accepter l'offre du salut.

Sans qu'elle atteigne la plénitude du mystère, c'est à l'expérience intérieure qu'il faut s'adresser pour saisir, en son incarnation temporelle, l'activité de la grâce dans son effort de rédemption et de libération. Elle est, chez les justes, l'éclosion même de leur état de sainteté, l'éveil et le dynamisme de cette présence qui en fait les temples de Dieu, mais qui aspire à se conserver, à se défendre et à se développer. Cette activité existe aussi chez les pécheurs, de par le travail d'une volonté de miséricorde et d'amour, qui ne cesse de les habiter jusque dans leur séparation même ; — mais cette séparation est-elle jamais complète ? L'histoire des âmes montre alors la prodigieuse ingéniosité de Dieu dans son plan de salut, et la variété de sa conduite. Par une adaptation d'amitié, indépendante de tout principe, tout est mis en œuvre pour faire croître le germe de vie surnaturelle, pour l'entretenir, le protéger, l'épanouir en maturations fécondes : silences et réveils, longues patiences et fulgurations brusques, savantes séquences de douceur et de force, ruses des marches d'approche et franchise des révélations lumineuses, multiples combinaisons des joies et des épreuves, utilisation des circonstances et langage des faits, mais aussi invitations intimes et suppliques intérieures, stimulations énergiques ou impalpables échos, truchement des amitiés humaines et des symboles mêmes de la nature.

Parfois l'action de la grâce est calme et continue, mais tout aussitôt torrentielle et débordante ; elle a l'expérience des lentes éducations, qui contournent les obstacles, témoignent de l'intérêt au mal lui-même pour mieux le guérir et le dépasser ; elle aime manifester sa puissance dans la victoire sur la frénésie du péché ou de la passion, comme si, pour intervenir, elle attendait qu'une âme ait éprouvé l'extrémité de la déchéance ; mais parfois aussi, elle progresse avec une régularité biologique dans le cœur qui s'ouvre à son invasion et cueille une moisson étonnamment prématurée. Essentiellement humaine, elle connaît à fond tous les replis de la conscience et sait jouer tour à tour du clavier des sentiments comme des arguments de la pensée. Elle a du temps la variété des rythmes et l'imprévu des créations ; incarnée, elle ne refuse jamais le concours de l'organisme ; historique, elle a le sens de l'opportunité et des événements. Elle se défie du succès, mais rebondit dans l'échec et ne se décourage jamais : jusqu'au dernier moment elle poursuit la quête du pécheur et ne cesse pas de présenter au juste un appel plus exigeant. Elle répond avec empressement à la prière, mais ne l'attend pas dans ses initiatives et

est infiniment plus généreuse que toute justice et tout espoir. Elle comble qui demande et récompense avec usure, mais s'adapte à la progression des âmes.

Toute-puissante en face des résistances, elle ploie les volontés et porte ses élus au terme qu'elle a choisi ; mais elle sait aussi se résigner à piétiner longtemps devant les portes fermées ou à obtenir peu. « Insidieuse, dit Péguy, elle est retorse et elle est inattendue. Les hommes que Dieu veut avoir, il les a. Les peuples que Dieu veut avoir, il les a. Quand la grâce ne vient pas droit, c'est qu'elle vient de travers... ». Elle est à la fois sur le plan du phénomène et sur le plan de la liberté spirituelle : insérée dans les séries causales et les chaînes d'événements, on a l'impression parfois qu'elle ajoute aux forces physiques et qu'elle agit comme un excitant, en coup de fouet et pourtant rien ne paraît troublé par elle dans le monde de la science. Mais les liaisons du spirituel et du corps sont à la fois si naturelles et si mystérieuses qu'on peut penser qu'elle se matérialise jusqu'à redonner des forces à la machine nerveuse et à regonfler un organisme déprimé. Toute divine, elle est peut-être ce pain quotidien, cette alimentation corporelle, ce ressort nécessaire aux plus hautes fonctions. Et elle n'hésite pas non plus à condescendre aux désirs profanes et à inspirer l'artiste ou le savant d'une idée neuve, d'un jaillissement imprévu : tout rentre dans sa stratégie car toute son action s'unifie dans le déversement d'une infinie Générosité. Et l'événement extérieur est sollicité aussi, sans rupture apparente, des continuités, de déclencher une crise féconde : se détachant, étrange, sur la monotonie des existences, il secoue les torpeurs, *saisit* l'esprit d'un problème neuf et redonne parfois à une conscience habituée le sens du mystère.

Ainsi la grâce est l'amour même de Dieu dans l'exercice expérimental et concret de sa Paternité, l'effort divin pour étaler dans le temps et dans l'espace la richesse infinie de la Rédemption. C'est le geste du Christ libéré de son assujettissement de Crucifié et répandant sur l'homme et sur l'histoire le bienfait de la liberté ; c'est le Moi de Dieu enseveli au cœur de tout homme par le péché, comme le Christ au tombeau, qui s'éveille dans la lumière de la Résurrection.

Paris-Vanves. Émile RIDEAU, S. I.

QUELQUES ASPECTS DU DOUTE RELIGIEUX AU XIX^e SIECLE

L'abbé Baunard, dans un livre où il étudiait les *Victimes du doute* au XIX^e siècle, donnait pour principale cause au doute contemporain l'ignorance religieuse. Vue probablement juste si on l'applique à des ensembles, à l'incrédulité ou l'indifférence de toute une génération. L'enseignement de la religion dans l'Université pendant la première moitié du siècle, fade manne officielle, ne pouvait guère laisser de convictions solides dans les esprits, ni d'empreinte sur les âmes. Lorsque le P. Gratry déplorait le jugement superficiel que se formait sur le christianisme la jeunesse des collèges, vers la quinzième année, et que les hommes gardaient jusqu'à leurs cheveux blancs sans songer à le réviser, avait-il tort ? « Qui n'a connu cet écolier qui, l'âge venu, déclare qu'il ne croit plus à rien ? Pour lui, maîtres, parents, Eglise et tradition, grands hommes, grands auteurs et grands siècles, Bossuet et Fénelon, Pascal et les autres, tout cela n'est que mensonge, superstition, ténèbres. Lui seul sait à quoi s'en tenir, et s'y tient. Cet enfant est manifestement ridicule, mais ne sommes-nous pas nous-mêmes cet enfant ?... Ce même jugement porté dans notre aveugle et maladive enfance continue à constituer le fond de notre jugement actuel sur le catholicisme et le christianisme » (1).

Mais Gratry dénonce ici un fait social. L'incroyance qui nous occupe, celle de quelques penseurs, hauts esprits qui dominent la foule, ne tient pas à l'ignorance. Jouffroy était un paysan jurassien, de solide tradition chrétienne ; et le vent du siècle qui emporta sa foi, à Paris, parmi les jeunes incrédules de l'Ecole normale, jamais ne chassa du fond de son âme la pieuse atmosphère de son enfance. Le temple philosophique qu'il tenta toute sa vie de construire sur les ruines de l'Eglise catholique ne l'empêchait pas de se retourner vers celle-ci, d'y voir une grande puissance spirituelle, destinée à instruire pour longtemps encore l'humanité (2). Et Jouffroy savait que tous les problèmes de l'âme, de son origine et de sa survie, avaient reçu une solution ordonnée et complète dans un petit livre qui valait tous les gros volumes des philosophes :

« Il y a un petit livre, qu'on fait apprendre aux enfants, et sur lequel on les interroge à l'église. Lisez ce livre, qui est le catéchisme : vous y trouverez

(1) *De la sophistique contemporaine.*

(2) « Ceux-là sont bien aveugles qui s'imaginent que le Christianisme est fini, quand il lui reste tant de choses à faire. Le Christianisme verra mourir bien des doctrines qui ont la prétention de lui succéder. Tout ce qui a été prédit de lui s'accomplira. La conquête du monde lui est réservée, et il sera la dernière des religions ».

une solution à toutes les questions que j'ai posées, à toutes sans exception. Demandez au chrétien d'où vient l'espèce humaine, il le sait ; où elle va, il le sait ; comment elle va, il le sait. Demandez à ce pauvre enfant, qui de sa vie n'y a songé, pourquoi il est ici-bas, et ce qu'il deviendra après sa mort : il vous fera une réponse sublime, qu'il ne comprendra pas, mais qui n'en est pas moins admirable. Demandez-lui comment le monde a été créé, et à quelle fin ; comment la terre a été peuplée, pourquoi les hommes parlent plusieurs langues, pourquoi ils souffrent, pourquoi ils se battent, et comment cela finira : il le sait. Origine du monde, origine de l'espèce, question des races, destinée de l'homme en cette vie et en l'autre, rapports de l'homme avec Dieu, devoirs de l'homme envers ses semblables, droits de l'homme sur la création, il n'ignore rien... Tout cela sort, tout cela découle avec clarté et comme de soi-même du Christianisme ».

Maine de Biran, héritier du sensualisme, ami d'Helvétius et des matérialistes de la « société d'Auteuil », mais retrouvant dans l'exploration patiente de sa conscience le sentiment profond d'un agent libre, et le besoin de le rattacher à une Cause première souveraine et absolue, se mettait à lire les philosophes chrétiens, se nourrissait de Fénelon, de l'*Imitation*, de saint Paul, puis de l'Evangile. La mort surprit ce lent et tenace chercheur avant qu'il pût atteindre la vérité dans sa plénitude ; du moins aucun voile d'ignorance ne lui cachait plus la lumière chrétienne et son invincible attirance.

Santa-Rosa, le patriote italien qui essaya de secouer le joug de l'Autriche, en 1821, était d'une famille profondément croyante, et n'aimait, jusqu'à quarante ans, que sa « chère Eglise catholique ». Proscrit, réfugié en France, il sentit le doute l'envahir, dans la fréquentation des libéraux français, et particulièrement de Victor Cousin, qui était devenu son maître et son ami. Cousin, spiritualiste de salon et de littérature, croyait à l'âme humaine, mais l'immortalité ne lui en paraissait qu'une « probabilité sublime », indémontrable à la raison. Santa-Rosa résista longtemps à son éloquence dissolvante ; « car sa foi aussi vive que sincère allait plus loin que celle de Socrate et de Platon » ; et il répugnait à rompre l'accord de son esprit et de son cœur sur cette croyance fondamentale. Mais la morsure du doute l'avait atteint, pénétrait profondément en lui. Il connut à son tour le tourment du siècle. Et il écrivait un jour à Cousin :

« O mon ami, que nous sommes malheureux de n'être que de pauvres philosophes pour qui le prolongement de l'existence n'est qu'un espoir, un désir ardent, une prière fervente. Je voudrais avoir les vertus et la foi de ma mère ! *Raisonner, c'est douter, et douter, c'est souffrir.* La foi est une espèce de miracle. Lorsqu'elle est forte, lorsqu'elle est vraie, qu'elle donne de bonheur ! Combien de fois, dans mon cabinet, je lève les yeux au Ciel et je demande à Dieu de me révéler, et surtout de me donner l'immortalité ! »

Ce noble cœur aurait-il jamais connu l'éclipse et la nuit de la foi s'il n'était né dans « un siècle d'examen philosophique » ? Pas plus que pour lui, le reproche d'ignorance ne serait valable pour un Edmond Schérer, un Sainte-Beuve, et combien d'autres. Il semble qu'il

y ait des temps où le doute est un air qu'on respire, où la vérité, même connue, ne pénètre plus les esprits, n'émeut plus les cœurs.

Trente ans plus tard, la génération positiviste aurait dû échapper à toutes les souffrances du doute. Au nom de la Science, désormais seule institutrice du genre humain, elle reléguait les problèmes de l'âme dans ces *terrae ignotae* qu'il est vain de vouloir explorer. « L'étude des sciences positives », disait Littré, « qui embrasse aujourd'hui un si vaste domaine, a créé chez les esprits modernes des habitudes mentales qui deviennent impérieuses et ne laissent plus d'accès à une autre méthode. Pour les esprits ainsi formés, tout ce qui ne peut être démontré par les procédés scientifiques est une hypothèse hors de portée ». Ainsi, pour la première fois peut-être avec cette rigueur hautaine, l'homme acceptait de laisser sans solution le pourquoi des choses et de lui-même. Les religions n'étaient plus que des fables consolatrices, le surnaturel une mythologie, la philosophie elle-même, quand elle abordait la métaphysique, une sorte de roman ou de poème. Un définitif *Ignorabimus,* une parfaite indifférence semblaient désormais le seul refuge du sage, ses *templa serena,* loin des instincts irraisonnés et de la mythomanie religieuse des foules.

Mais on n'impose pas silence aussi facilement à ce que Taine appelait « la grande curiosité du cœur ». Le positivisme avait fait à la France une âme affreusement sèche et triste. L'âge métaphysique avait lui aussi ses inquiétudes ; mais du moins des ombres et des lumières passaient sur le mur de la caverne : la Science faisait le noir opaque. Les terreurs mêmes de l'homme primitif, qui enfantèrent, dit-on, les religions, qu'étaient-elles auprès des ténèbres de l'homme moderne, qui mure l'invisible et qui éteint les étoiles ? On parle de la nuit de la foi : nuit lumineuse, *o beata nox !* auprès de la nuit de la Science.

Oui, cruelle doctrine que celle qui ferme la porte à toute évasion hors du visible et du mesurable ! Plus encore, qui interdit à l'homme le beau risque, le risque humain par excellence, celui de jouer son destin sur l'éternité ! L'agnosticisme radical, c'est l'adieu à toute contemplation de l'invisible, à toute communion avec l'Esprit, à tout élan vers la Béatitude, bref, à tout ce qui importe à l'homme bien plus que la « nature », que ce petit théâtre où il passe un jour. « Le plus important pour l'homme, c'est d'être mort », écrivait Léon Bloy. Si, là-bas il ne trouve que le néant, à quoi bon vivre ? Paul Bourget, arrivant à la fin de ses études sur les penseurs du XIX^e^ siècle, disait :

« J'ai examiné un poète, Baudelaire ; un historien, M. Renan ; un romancier, Gustave Flaubert ; j'ai examiné un philosophe, M. Taine, un artiste, M. Stendahl ; et j'ai rencontré, chez cinq Français de tant de valeur, *la même philosophie dégoûtée de l'universel néant...*

Cette formidable nausée des plus magnifiques intelligences devant les vains

efforts de la vie a-t-elle raison ? Et l'homme, en se civilisant, n'a-t-il fait vraiment que compliquer sa barbarie et raffiner sa misère » (3) ?

Ah ! il serait facile de rencontrer partout, chez les penseurs de la seconde moitié du siècle, les témoignages de cette détresse de l'âme, attirée, malgré elle, vers l'abîme du pessimisme. Écoutez les aveux d'Edmond Schérer, venu du protestantisme au criticisme agnostique. Il n'y trouvait guère la joie scientifique qu'il attendait : seulement l'amertume d'une tâche douloureuse : « Hélas ! prisonniers aveugles et travaillant au renversement du passé, nous faisons une œuvre que nous ne connaissons pas. Nous cédons à une puissance dont nous sommes les victimes aussi bien que les instruments. La terrible dialectique dont nous chiffrons les formules nous broie en même temps que nous broyons les autres ».

La foi nouvelle qui soutient son esprit n'est pas plus assurée qu'elle n'est joyeuse :

« C'est l'avenir, sans doute, c'est l'avancement des vérités, c'est l'idéal qui se réalisent ainsi, par des forces inconscientes ; nous avons besoin d'y croire. Malheur à nous si nous en doutions ! »

« Dieu veuille que devant le cadavre de l'Eglise qui a été notre mère et notre nourrice nous puissions nous écrier non pas : « Tout finit ! » mais bien : « Tout commence ! »

Dans ses *Mélanges de critique religieuse,* les dialogues avec le rationaliste Montaigu sont remplis de la nostalgie du passé qu'on sacrifie :

« Vous souffrez ? reprit-il ; et moi, croyez-vous que je n'aie pas souffert ? Est-il facile ou agréable de se trouver hors de la communion de l'Eglise passée ou présente ? Peut-on voir avec indifférence disparaître les naïves croyances de la jeunesse — que dis-je, tomber les appuis de la vie morale ? Qui ne serait atteint de défaillance en présence des problèmes qui se posent, des ténèbres qui s'épaississent autour de nous ? Je suis frappé quelquefois de la rapidité avec laquelle l'orthodoxie la plus opiniâtre est elle-même emportée par l'esprit du temps, des sacrifices qu'elle fait, sans s'en douter, aux opinions qu'elle abhorre... Oh ! combien j'envie ceux qui peuvent encore répéter le *Te Deum laudamus,* cette hymne magnifique au Christ, dans laquelle le fidèle s'associe au chœur des Apôtres, au collège des Prophètes, à l'armée des martyrs, et à l'Eglise universelle sur la terre... ».

Combien ces hommes se trompaient en prenant pour la vérité totale leur vérité scientifique ou critique, le réseau de phénomènes où ils croyaient emprisonner tout le réel, nous le savons de reste aujourd'hui. Ils n'en furent pas moins des martyrs du savoir, qui méritent qu'on les respecte et qu'on les plaigne. Leur incrédulité n'ignore pas qu'elle « tend à dépeupler le ciel et à désenchanter la terre. Plus de mystère, c'est-à-dire plus d'inconnu, plus de ciel au-dessus de nos têtes, plus de poésie ».

(3) *Essais de psychologie contemporaine,* t. II.

Plus de poésie... Ce méfait de surcroît au passif du scientisme : la beauté du monde et de la vie saccagée, qui l'a senti plus douloureusement qu'un poète, tout proche de nous, mais témoin attardé de l'idolâtrie scientifique qui régnait dans ses jeunes années ? L'œuvre de Sully Prudhomme n'est qu'un hymne à la science et à la philosophie du progrès — mais un hymne angoissé, une lutte dramatique entre le cœur et l'esprit :

Deux voix s'élèvent tour à tour
Des profondeurs troubles de l'âme :
La raison blasphème, et l'amour
Cherche un Dieu juste et le proclame...

L'intelligence dit au cœur :
« Le monde n'a pas un bon Père ;
Vois, le mal est partout vainqueur ».
Le cœur dit : « Je crois, et j'espère.

Espère, ô ma sœur, crois un peu :
C'est à force d'aimer qu'on trouve ;
Je suis immortel, je sens Dieu ! »
L'intelligence lui dit : « Prouve ! »

Longtemps, il s'obstine à prier devant un ciel sans amour, où les astres ne lui parlent plus que des lois de la matière, où la Grande Ourse, « figure fatale, exacte et monotone », déconcerte la foi :

...c'est toi qui, la première,
M'as fait examiner mes prières du soir.

Et le malheureux qui ne peut arriver à se démontrer l'immortalité de l'âme veut cependant mourir en croyant :

Prêtre, tu mouilleras mon front qui te résiste ;
Trop faible pour nier, je m'en irai moins triste
Dans le néant, peut-être, avec l'espoir chrétien.

Quelle plainte plus navrante que ces mots qui s'entrechoquent comme des témoins du conflit intérieur ! Car la Science du XIX^e^ siècle, Idole plus cruelle que bien des dieux antiques, eut ses martyrs : Sully Prudhomme fut l'un d'eux. Toute son œuvre dit la plainte des hommes qui, dans une génération matérialiste, se refusèrent à accepter l'abdication, la déchéance de l'âme humaine, et continuèrent de chercher en gémissant.

Un des maîtres de cette génération, par la vigueur de sa pensée et l'éclat de son style, fut incontestablement Taine, ce « poète-logicien », comme l'appelait Jules Lemaître. Il en fut aussi l'un des esprits les plus absolus, et son intransigeant amour de la vérité ne put jamais le mener jusqu'à une vérité plus large que celle dont il avait conçu le type en sa jeunesse : le culte exclusif du fait et de la preuve expérimentale. « L'adoration des vérités de raison » se doublait, chez Tai-

ne, d'une confiance sans réserve dans le pouvoir de l'intelligence : « Je connais les limites de mon esprit », écrit-il à un ami ; « je ne connais pas celles de l'esprit humain ». Et il affirme intrépidement : « Dans cet emploi de la science et dans cette conception des choses, il y a un art, une morale, une politique, une religion nouvelle. C'est notre affaire aujourd'hui de les chercher ». Sa prodigieuse culture, ses voyages, sa large expérience humaine, son haut souci de moralité personnelle, rien ne put le libérer : il demeura prisonnier toute sa vie des chères « filles aînées de son esprit », la conception positiviste de la science et le déterminisme inflexible du Spinozisme. La mort le trouva rebelle, comme sa vie, à tout ce qui dépassait les « faits d'expérience ». Mais non pas triomphant, comme on le pourrait croire, du pouvoir de sa méthode, non pas heureux, non pas satisfait dans son agnosticisme. Le regard qu'il portait sur le monde, sur l'histoire, sur l'homme, ce « gorille lubrique et féroce », devenait de jour en jour plus sombre, et bientôt d'une tristesse définitive. Se souvient-on de l'avertissement qu'il donnait à Prévost-Paradol, son compagnon de l'École normale ? « Tu as été au fond du scepticisme avec moi ; *nous en avons rapporté une goutte de liqueur empoisonnée qui flétrira toutes nos croyances,* et ne pourra trouver son remède que dans la science absolue... *Je te dis que tu as le scepticisme au cœur et que tu le conserveras, cet hôte importun,* jusqu'à ce que tu veuilles m'imiter... ». Mais alors, à l'âge des illusions premières, il croyait pouvoir remplacer la croyance éteinte par la science : « Je saurai ! je croirai ! Je sais déjà, et je crois ! Ah ! si tu voulais ! La Science est une ancre qui fixe l'homme... » (4). Quarante ans plus tard, il s'attachait toujours uniquement à son idole, mais il n'attendait plus d'elle aucun bienfait, aucune transformation de l'homme, aucun avenir de bonheur pour l'humanité. Et il disait, résigné : « Notre génération, comme les précédentes, a été atteinte de la maladie du siècle (le doute) et ne s'en relèvera jamais qu'à demi. Nous parviendrons à la vérité, non au calme ». Plus tard, il accentuait encore le décourageant verdict : « *Le meilleur fruit de la Science est la résignation froide,* qui, pacifiant et préparant l'âme, réduit la souffrance à la douleur du corps ». Le meilleur fruit... Ce mot-là, sous la plume d'un fervent, n'est-il pas plus dur que le mot des adversaires, tant reproché, la « faillite » de la Science (5) ?

Sans doute il y eut aussi, dans cette génération, les satisfaits, les

(4) Victor Giraud, *Essai sur Taine,* à qui j'emprunte ces diverses citations.

(5) C'est Paul Bourget, je crois, qui disait avec clairvoyance : « La Science (telle du moins que l'a conçue le Positivisme) recèle un fond de pessimisme incurable... Il y a un principe assuré de désespoir dans la définition même de la méthode expérimentale, car en se condamnant à n'atteindre que des faits, elle se condamne du même coup au phénoménisme final, autant dire au nihilisme ».

triomphants, prophètes intrépides qui crurent vraiment ouvrir les horizons du bonheur en même temps que ceux du savoir. De cet état d'esprit, le manifeste que Renan intitulait l'*Avenir de la Science* est le plus éclatant témoignage (6). Enthousiasmes de jeunesse, fiertés d'hommes qui se crurent, en toute bonne foi, les pionniers d'une nouvelle étape de l'humanité. Mais l'âge et la réflexion amenèrent leurs déceptions ; et l'on vit peu à peu maints de ces annonciateurs retirer discrètement les promesses imprudentes ou désavouer les espérances chimériques. Claude Bernard, le premier, faisait le point : « Nier ces choses (celles que n'atteint pas notre méthode) ne serait pas les supprimer : ce serait fermer les yeux et dire que la lumière n'existe pas ». Henri Poincaré, à la fin du siècle, lui faisait écho : « Les savants sont faits pour écarter les mystères, qu'ils finissent toujours, bien entendu, par retrouver un peu plus loin ». Auguste Comte, bravant l'inconséquence (7), finissait par couronner sa classification des sciences d'une religion. Religion sociologique, certes, c'est-à-dire religion qui n'en est pas une, puisque n'osant déifier l'homme, elle déifie l'humanité. Mais c'était du moins l'aveu que l'homme ne peut se passer d'un « pouvoir spirituel », qu'il ne trouve pas dans la science. On ne s'attendait guère à voir naître un *Catéchisme positiviste*, où refleurissaient le mystère et le surnaturel ! Courageusement, Comte rendait justice à la théologie du moyen âge, qualifiée d'« admirable ébauche» ; il se faisait l'apologiste de l'Eglise, sur presque tous les points de sa morale et de sa direction des âmes ; et il s'honorait d'avoir « rendu au catholicisme une plus complète justice qu'aucun de ses défenseurs, sans en excepter l'éminent de Maistre » (8).

Marcellin Berthelot, en 1863, marquait la nécessité, à côté de la science positive, d'une « science idéale », la chaîne des faits observés et de leurs relations n'ayant ni commencement ni fin. Car

« la science des relations directement observables ne répond pas complètement aux besoins de l'humanité. En deçà comme au delà de la chaîne scientifique, l'esprit humain conçoit sans cesse de nouveaux anneaux ; là où il ignore, il est conduit par une force invincible à construire et à imaginer, jusqu'à

(6) « La critique ne connaît pas le respect : elle juge les dieux et les hommes... C'est la seule autorité sans contrôle, car elle n'est que la raison elle-même ; c'est l'homme spirituel de saint Paul, qui juge tout et n'est jugé par personne ». — « La science ne vaut qu'en tant qu'elle peut remplacer la religion ». Elle doit « dire définitivement à l'homme le mot des choses, l'expliquer à lui-même, lui donner, au nom de la seule autorité légitime, qui est la nature humaine tout entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'il ne peut plus accepter ».

(7) Inconséquence ? Peut-être faudrait-il dire plutôt arrogance. La science, aux mains des positivistes, se croit maîtresse de tout l'horizon humain ; elle a envahi le domaine des philosophies et des religions ; elle prétend en assumer la succession, en faire le service.

(8) En réalité, le culte saint-simonien n'était guère qu'une caricature du culte catholique. Renan même lui reprochait de « donner le nom de religion à des choses qui n'ont rien de religieux, le bien-être et l'industrie ».

ce qu'il soit remonté aux causes premières. Derrière le nuage qui enveloppe toute fin et toute origine, il sent qu'il *y a des réalités qui s'imposent à lui,* et qu'il est forcé de les concevoir idéalement, s'il ne peut les connaître. Il sent que là résident les problèmes fondamentaux de sa destinée... L'obstination de l'esprit humain à reproduire ces problèmes prouve qu'ils sont fondés sur des sentiments généraux et innés au cœur humain. Faut-il les chasser du domaine de la science, parce qu'ils ne peuvent être résolus avec certitude, et en abandonner la solution au mysticisme ? Je ne le pense pas... Ces sentiments sont des faits, révélés par l'étude de la nature humaine : derrière le vrai, le beau, le bien, l'humanité a toujours senti qu'il existe une réalité souveraine dans laquelle réside cet idéal, c'est-à-dire Dieu, le centre et l'unité mystérieuse et inaccessible vers laquelle converge l'ordre universel. Le sentiment seul peut nous y conduire ; ses aspirations sont légitimes, pourvu qu'il ne sorte pas de son domaine » (9).

Taine lui-même... Qui ne sait quelle évolution dut marquer sa pensée depuis le dogmatisme sensualiste ou spinoziste de ses premiers livres ? Obligé de s'en évader, sous la pression de l'expérience, l'étude consciencieuse de l'histoire, les leçons douloureuses de 1848 et de 1870, les exigences enfin de sa probité morale, il finit par retrouver quelques vérités « utiles, salutaires, nécessaires » — pour la plupart des vérités chrétiennes — et par reconnaître au moins la vertu sociale de l'Evangile, « cette grande paire d'ailes indispensable pour soulever l'homme au-dessus de lui-même ».

Renan, enfin, publiant en 1890 le poème de sa jeunesse, ne s'excusait-il pas avec un sourire de « son vieux Pourana », et ne mettait-il pas une sourdine aux airs de bravoure de l'*Avenir de la science* ? Combien de fois, au milieu du chemin, se retournait-il vers sa pieuse enfance, dont la nostalgie ne l'avait point quitté ? « La plus rude des peines par lesquelles l'homme arrivé à la vie réfléchie expie sa position exceptionnelle est sans doute de se voir isolé de la grande famille religieuse où sont les meilleures âmes du monde... Il faut être bien sûr de soi quand les femmes et les enfants joignent leurs mains pour vous dire : Soyez comme nous ! » Lorsqu'il crut devoir quitter des maîtres qu'il aimait et vénérait, parce que leur enseignement ne satisfaisait plus les nouvelles exigences de son esprit, le geste de Renan fut celui d'une âme qui veut garder sa loyauté envers elle-même. Mais ce subtil esprit, trop enclin à chercher une part de vérité dans les rêves de tous les sages, trop habile à « ne rien aimer, ne rien haïr absolument », virtuose qui nuançait le vrai et le faux, le bien et le mal, comme les plumes du cou de la colombe, finit par s'enfermer lui-même dans ce « tissu de contradictions » qu'il sentait en lui. « Je ne m'en plains pas, puisque cette constitution morale m'a causé les plus vives jouissances intellectuelles qu'on puisse goûter ». Le doute le moins noble, le doute voluptueux et souriant, guettait la vieillesse de Renan. Sa pensée, de jour en jour, se dépouilla de ce qu'elle de-

(9) *La science idéale et la science positive,* dans la *Revue des Deux mondes,* 15 nov. 1863.

vait de sérieux et de grave à ses ancêtres, aux Cimmériens bons et vertueux ; le Que sais-je ? devint une élégance, le Peut-être une prudence qui prenait le nom de sagesse. « Tout est image, préjugé, symbole », et l'illusion seule devient utile, nécessaire et vraie.

Arrivé au soir de la vie, un penseur de cette envergure monte à l'ordinaire vers les sommets où tout s'éclaire et se simplifie. Renan se perdit dans un univers de féerie, où la pensée joue avec les apparences. Un *Examen de conscience philosophique*, qui date de 1889, affirmait encore son spiritualisme, et la nécessité d'une croyance religieuse ; mais de quelle étrange façon ! Après avoir dit que « l'attitude la plus logique du penseur devant la religion est de faire comme si elle était vraie. Il faut agir comme si Dieu et l'âme existaient », Renan s'abandonnait à une de ces variations où il est passé maître, mais qui font honneur à l'artiste plus qu'au philosophe :

« Ici, le mystère est absolu. Nous sentons bien en nous la voix d'un autre monde ; mais nous ne savons quel est ce monde. Que nous dit cette voix ? Des choses assez claires. D'où vient cette voix ? Rien n'est plus obscur. Cette voix se fait entendre à nous dans des attraits inexpliqués, des plaisirs impalpables, des petits airs de farfadets, fugaces, insaisissables, qui nous insinuent le dévouement, nous rendent capables du devoir, nous inspirent le courage, nous font subir les séductions de la beauté. Elle éclate surtout dans les sublimes absurdités où l'on s'engage, dans les quatre grandes folies de l'homme, l'amour, la religion, la vertu, la poésie, inutilités providentielles que l'homme égoïste nie et qui, en dépit de lui, mènent le monde. C'est quand nous écoutons ces voix divines que nous entendons vraiment l'harmonie des sphères célestes et la musique de l'infini.

...Ces voix, tantôt douces, tantôt austères, d'où viennent-elles ? Elles viennent de l'univers, ou, si l'on veut, de Dieu. L'univers, avec qui nous sommes en rapport comme par un cordon ombilical, veut le dévouement, le devoir, la vertu ; il emploie, pour en arriver à ses fins, la religion, la poésie, l'amour, le plaisir, toutes les déceptions ».

Voix divines, ou flûtes de farfadets ? Nobles vertus de l'âme, ou chimères et folies ? L'ironie, montée à ce diapason, est-elle encore élégante ? Lorsque George Sand, cinquante ans plus tôt, proclamait, avec un peu d'emphase, les mêmes éternelles vérités du cœur, qui n'aimera mieux la lyre et les harpes romantiques que cette agaçante musique renanienne, ces « airs de farfadets » qui nous insinuent le dévouement et nous rendent capables du devoir ? Saints et saintes, ascètes et martyrs, légion innombrable des grandes âmes qui croyiez suivre le Christ, vous vous trompiez : vos vertus, votre héroïsme, n'étaient que l'appel de petits gnomes moqueurs, qui enjôlent la pauvre âme humaine.

*
* *

Renan avait fermé l'âge du positivisme arrogant et dogmatique. L'homme qui « se mouvait avec une parfaite aisance parmi des in-

certitudes infinies » ouvrait la voie à des esprits curieux, subtils, légers, à ceux qu'on a appelé les dilettantes. Enervés par les négations comme par les prétentieuses affirmations de leurs pères, la sociologie leur parut une religion sans grâce, la morale scientifique une lourde contradiction, le monde moins intéressant que leur moi : ils s'évadèrent dans une morale esthétique et un égotisme raffiné. « Que les dogmatistes », s'écriait le jeune Barrès, « permettent donc d'exister à ceux qui possèdent la défiance des formules, le culte de quelques idées rares, et le don des sourires ! ». Aux savants succédaient les lettrés et les artistes. Et il dressait ainsi leur programme :

Chère vie moderne, si mal à l'aise dans les formules et les préjugés héréditaires, vivons-la avec ardeur, avouons-en toutes les nuances, et, que diable ! elle finira bien par dégager d'elle-même une morale et des devoirs nouveaux (10).

On vit ainsi, pendant un quart de siècle, toute une génération d'esthètes errer à travers la culture humaine ou le clavier des sensations, à la recherche d'un moi élargi, prêt à l'accueil universel, et qui demandait au mal comme au bien, au pervers comme au sain, un enrichissement. La curiosité devint la grande vertu morale, autant qu'intellectuelle. « De même que la Leuconoé aux inquiétudes ineffables, l'âme moderne consulte tous les dieux, non plus pour y croire comme la courtisane antique, mais pour comprendre et vénérer les rêves que l'énigme du monde a inspirés à nos ancêtres » (Jules Lemaître). On n'excepta pas le christianisme de ces sympathies qui n'allaient pas jusqu'aux convictions ; on admirait Jésus, on goûtait l'Evangile, on reconnaissait que « c'est au christianisme que l'âme humaine doit d'être l'instrument rare et complet qu'elle est aujourd'hui ». Mais, bien entendu, on s'en tenait, comme Sainte-Beuve, au « côtoiement », à la jouissance ; et l'on s'évadait de toutes les idées au moment où elles auraient pu vous demander une adhésion, un engagement, un sacrifice. Le dilettantisme devint ainsi « une science délicate de la métamorphose intellectuelle et morale » ; et ceux qui le pratiquaient de la sorte parurent sans doute cultiver leur inquiétude plutôt que la combattre. Encore n'était-ce peut-être qu'une manière subtile de la fuir...

Car, sous l'apparent cynisme avec lequel ils prenaient la vie, beaucoup de ces dilettantes sentaient qu'ils dégradaient le scepticisme même en en faisant un instrument de jouissance. Las d'eux-mêmes, ils attendaient, demandaient « qu'on leur mît un Dieu dans les bras, pour que du moins leur lassitude fût noble ». Emile Faguet parlait du « dilettantisme inquiet » de Sainte-Beuve (11). Que dire de celui des

(10) M. Barrès, *Trois stations de psychothérapie.*

(11) « Mon âme est pareille à ces plages où l'on dit que saint Louis s'embarqua : la mer et la foi se sont retirées depuis longtemps hélas ! et c'est tout juste si parfois, à travers les sables, je trouve un instant à m'asseoir à

hommes de la fin du siècle, de cette génération désabusée, fatiguée, heureuse de saluer n'importe quelle foi nouvelle, dès qu'elle apparaissait à l'horizon : magisme des Rose-Croix, néo-Bouddhisme, Tolstoïsme, néo-Christianisme ? C'était le temps où Brunetière, un peu hâtivement peut-être, signalait, sur les ruines du positivisme et du naturalisme, une renaissance de l'idéalisme dans tous les domaines de l'art et de la pensée ; où Édouard Rod, analysant les *Idées morales du temps présent,* saluait, à côté du groupe des *négatifs,* celui des *positifs,* qui voulaient reconstruire, et dont l'influence allait grandissant sur les jeunes générations, « en sorte que beaucoup d'idées et de croyances qu'on avait pu croire tombées définitivement dans la défaveur, presque dans le ridicule, reprenaient leur ancienne place ». Le temps encore où E. M. de Vogüé écrivait son célèbre article *Les Cigognes* ; où Paul Desjardins fondait l'*Union pour l'action morale* ; où le mot du vieux paysan de Tolstoï : « Il faut avoir une âme » était répété par tous les penseurs de l'Europe, de Ravaisson et de Caro à Charles Secrétan, de Jules Simon et d'Édouard Rod au pasteur Wagner (12).

---

l'ombre d'un rare tamarinier » (*Pensées,* de Sainte-Beuve). Et celle-ci, qui n'est guère moins désespérée : « Je suis arrivé dans la vie à l'indifférence complète. Que m'importe, pourvu que je fasse *quelque chose* le matin, et que je sois *quelque part* le soir ! »

A vrai dire, les citations de Sainte-Beuve, plus on les multiplierait, plus elles se démentiraient l'une l'autre. Protée quasiment insaisissable, qui témoigne contre lui-même d'un jour à l'autre. Plus sentimental que logique, et plus poète que philosophe, curieux au reste de tout comprendre et de tout sentir, après une pieuse enfance il s'est rapproché à plusieurs reprises du Catholicisme, pour s'en dégager ensuite ; attiré toujours à « côtoyer » (c'est un de ses mots favoris), mais impuissant à se fixer. Toute sa vie a été une sorte d'oscillation, de va-et-vient entre l'incrédulité et la religiosité, depuis la crise romantico-mystique sous l'influence de Lamennais jusqu'à l'anti-cléricalisme des derniers Lundis. « Heureux l'émancipé ! heureux le croyant ! » a-t-il écrit quelque part. Jamais il ne put être franchement l'un ou l'autre. Son Port-Royal même, commencé presque en chrétien, il l'achève et le révise en rationaliste. Mais, de sentir que son scepticisme était incurable, laissons-lui du moins le bénéfice d'avoir souffert. C'est l'homme qui a aimé et admiré Pascal, qui a parlé du Sermon sur la montagne avec une vraie chaleur d'émotion et de conviction (article sur les saints Evangiles, septembre 1862), et qui, loin d'applaudir à la *Vie de Jésus* de Renan, accumulait d'habiles réserves, et regimbait malgré lui contre ce Messie « qui a donné sa démission de Dieu », et qui, « dépouillé de son mystère, est nécessairement un peu découronné ». Et il ajoutait : « Que vient-on nous parler de mythe, devant la réalité, la personnalité vibrante, saignante et compatissante de Jésus ? »

(12) « Après avoir vu tant de choses que nos pères ignoraient », écrit le pasteur Wagner, « nous avons en somme rétréci notre horizon. L'homme est diminué à ses propres yeux. Voilà le grand résultat négatif du développement scientifique ».

Même constatation faite par James Darmesteter dans sa préface aux *Prophètes d'Israël* : « Dans cette toute-puissance et cette impuissance de la science, tout le monde moral se décompose autour d'elle. Tous les principes dont vivent l'homme et la société sont mis en demeure de justifier leur validité par raison démonstrative, et comme ils ne reposent pas sur la raison démonstrative, ils sont condamnés et sombrent. Cela ne peut durer. L'âme moderne est meilleure que ses doctrines... Elle sent bien que ce ne peut pas être là le

Dans les époques d'effondrement religieux, tous ceux qui apportent une foi, une affirmation, un sursum pour le cœur ou l'esprit, sont les bienvenus : au temps de G. Sand, c'étaient les apôtres sociaux ou humanitaires ; à la fin du siècle ce furent les étrangers, Ibsen, Tolstoï, les prophètes du Nord, ou nos moralistes d'Université.

Même parmi ceux qui ne se sentaient pas tentés d'entrer dans ces chapelles sans Dieu, et que semblait contenter leur « immoralisme » raffiné, combien peu y trouvaient le mol oreiller dont l'homme a besoin pour étouffer les rêves qui le tourmentent ! « Eh ! certes, je sais bien », s'écriait l'un de ces dilettantes, « que sous couleur d'être des analystes, nous ne sommes que des nihilistes, des âmes sèches, des cerveaux organisés uniquement pour la négation ! » Aveu de misère intérieure, et d'une attitude insupportable à la longue pour des esprits nobles. Maurice Barrès ne devait pas s'enfermer longtemps dans le culte frénétique du moi : le sens de la patrie, l'appel de la terre et des morts, la défense d'un haut patrimoine le conduisaient à l'action politique et aux grandes campagnes spirituelles. Ernest Psichari se jetait dans le désert africain pour y retrouver une pureté d'âme et pour y entendre l'appel de l'absolu ; le lieutenant Pierre Dupouey quittait, par un énergique effort de volonté, ses « marécages esthétiques » et revenait à la foi, à l'Eglise catholique. André Gide lui-même, si inquiétant qu'il fût, si païen sous des souvenirs ou des reprises d'évangélisme, ne cherchait-il pas à changer d'horizon intellectuel et à renouveler son moi avec une ardeur inquiète et toujours insatisfaite ? Au fond, c'était encore le doute métaphysique qui demeurait comme le ressort secret de toutes ces expériences intellectuelles, formules d'évasion plutôt que d'enrichissement ([13]). Cette avidité des « nourritures terrestres », elle semblait parfois une faim céleste inapaisée ; l'esprit n'y trouvait qu'un goût de cendre, au lieu de la saveur d'éternité dont il a besoin jusque dans les créatures. Et le nihilisme fanfaron gardait pour meilleure vertu sa négation même, le malaise qu'il laissait dans les âmes.

De ce malaise, de cette impuissance douloureuse à étreindre une

---

dernier mot de l'émancipation de la pensée, et qu'il y a là un sophisme qui la déshonore et qui la tue » (Cité par E. M. de Vogüé dans l'article des *Cigognes*).

(13) Pierre Dupouey écrivait à André Gide : « Je vous aime, parce qu'entre tous mes amis vous êtes le seul homme hanté aussi tyranniquement par une foi ou par le regret d'une foi. Mon inquiétude a besoin de la vôtre, car elle la devine d'une espèce particulièrement féroce et permanente — n'est-ce pas » ? Ce témoignage est cité par Gide lui-même, dans sa préface aux *Lettres et essais* de Dupouey.

D'autres, il est vrai, ne voient en lui qu'un « négateur trouble, équivoque et réticent ». Charles du Bos, longtemps son ami, lui reprochait de ne rêver « qu'un bonheur grec ». Et il essayait de l'amener à se donner, à s'engager ; mais Gide se dérobait avec une ironie pénible : « Quelles cajoleries n'avait-il pas eues pour moi, *tant qu'il m'a cru douloureux, inquiet,* et qu'il pouvait jouer auprès de moi le rôle avantageux de consolateur... ».

foi positive, rappellerai-je encore un témoignage qui semble particulièrement émouvant dans sa simplicité ? Sous un aimable scepticisme, Jules Lemaître cachait un ferme désir de rester attaché à quelques bonnes vérités morales et chrétiennes. Dans une étude sur Louis Veuillot — merveille d'intelligence et de sympathie à l'égard d'un homme qui devait lui être odieux par bien des côtés — Lemaître écrivait :

« S'il avait vécu assez longtemps pour qu'un peu de ma prose parvînt jusqu'à lui, j'aurais voulu, après quelque article où il m'aurait traité de simple Galuchet, le prendre à part et lui dire :

— Non, je vous jure, ce ne sont point « mes passions » qui m'ont ravi la foi ; je ne leur obéis pas toujours, et, en tout cas, le prêtre m'absoudrais si j'avais la volonté de mieux vivre. Et ce n'est pas non plus la « superbe de l'esprit ». Sincèrement, je ne me croirais pas diminué si je croyais ce que Pascal, Racine et Bossuet ont cru. Je suis humble, ou j'y tâche... Je ne suis pas un « libre-penseur », car c'est une grande sottise de s'imaginer qu'on peut penser librement. Et notez bien que vous, je vous comprends, je vous aime, je vous pardonne tout. Et j'aime les saints, les prêtres, les religieuses — non par une affection de largeur d'esprit ou par une espèce de niaise et suffisante coquetterie morale. J'aime réellement presque tout ce que vous défendez, et je le défendrais moi-même à l'occasion. Mais enfin, si je ne puis aller au delà de ce sentiment ?

Vous me direz : « Cherchez la vérité, instruisez-vous ». Hélas ! tous vos arguments, je les connais ; pendant les six années de persévérance qui ont suivi ma première comunion, j'ai entendu réfuter toutes les hérésies, sans compter les schismes. Vous reprendrez : « Alors le mal est dans votre cœur et dans votre volonté ». Mais voyons, est-ce que, sérieusement, vous me regardez comme un méchant ? Comprenez donc un peu ! La « grâce », je le vois bien, vous en faites une seconde nature ; mais est-ce qu'il n'y a pas eu des moments où, loin de la lutte... il vous semblait étrange d'anathématiser des hommes comme vous à cause de certaines affirmations, inconcevables et incontrôlables, sur le monde et sur la cause première ? et d'autres moments encore, des moments d'angoisse mortelle et d'universel dégoût, où vous admettiez presque qu'on pût totalement désespérer, et où vous n'étiez retenu dans votre foi que par une habitude d'âme ?

Dans ces heures-là, d'humaine détente ou d'humaine détresse, est-ce que, ayant à me juger, vous m'eussiez envoyé, vous, au feu éternel ? Considérez aussi... qu'un dixième ou un vingtième seulement des habitants de notre petit astre sont guidés (et parmi eux, combien réfléchissent ?) par le symbole de Nicée et les définitions du concile de Trente... Considérez enfin que, selon votre orthodoxie même, Dieu a créé la plupart des hommes non sans doute pour qu'ils fussent damnés, c'est-à-dire éternellement méchants et malheureux, mais sachant qu'ils le seraient. C'est là une idée si épouvantable... que, justement à cause de cela, on finit par se tranquilliser.

Mais, par cela même qu'il y aura toujours, et forcément, des hommes comme moi et de bien pires — et en très grande quantité... l'humanité pourra peut-être s'accorder dans la résignation même à l'ignorance métaphysique ».

Combien de nos contemporains reconnaîtraient leur propre attitude dans celle de Jules Lemaître, de l'homme qui se découvre avec respect au seuil du temple, mais ne se croit pas appelé, ne peut se décider à y entrer ? Catholiques de désir peut-être, mais incapables de

transformer leur désir en une adhésion de l'esprit. La foi n'est-elle pas un don de Dieu ? Ils ne l'ont pas reçu ; leur lot humain, c'est l'incroyance résignée. Le « Que sais-je ? » — ils sauraient plutôt trop de choses — s'est changé en un « Qu'y puis-je ? » plus triste encore (14).

J'arrête ici ces témoignages. En une matière aussi délicate, on n'ose parler des vivants, on craint de forcer le secret des consciences. Pourtant, dans l'œuvre des penseurs et des écrivains d'aujourd'hui, qu'il serait facile de relever, à travers le désert du doute, un pèlerinage vers la lumière ! Le « vrai visage du catholicisme », voilé sous tant de préjugés pour les générations précédentes, se révèle de plus en plus clair, accueillant, attirant. Le « nuage épais » où la pauvre George Sand savait qu'elle mourrait s'est bien déchiré depuis un siècle (15).

L'Eglise aussi n'apparaît plus comme un cadavre, mais comme un organisme toujours vivant, une pensée qui domine les temps et qui éclaire l'horizon troublé du monde (16). Et le doute d'aujourd'hui, même s'il demeure invincible, s'imprègne de respect : il devient un hommage que l'incrédulité rend à la foi.

*
* *

(14) Cette lassitude des esprits modernes devant les idées qui obligent, les gestes qui engagent, n'est-elle pas à la veille de disparaître ? N'éliminons-nous pas enfin ce poison secret de l'analyse, qui dissout toute affirmation, qui habitue à voir partout le pour et le contre, et à leur donner la même valeur ? On sait que, depuis un quart de siècle, beaucoup d'hésitants sont venus à la foi totale. Le nombre des conversions fut grand, leur qualité significative. On a beaucoup écrit sur ces convertis de marque ; je n'ai pas à en parler dans une étude sur le doute, sinon pour marquer combien le doute sincère, actif, n'est souvent, comme disait l'abbé Huvelin, « qu'une foi qui dispute aux ténèbres ».

(15) « Je mourrai dans le nuage épais qui m'enveloppe et qui m'oppresse. Je ne l'ai déchiré que par moments, et dans des heures d'inspiration plus que d'étude, j'ai aperçu l'idéal divin comme les astronomes aperçoivent le corps du soleil à travers les fluides embrasés qui le voilent... Mais c'est assez peut-être, non pour la vérité générale, mais pour la vérité à mon usage, pour le contentement de mon pauvre cœur ; c'est assez pour que j'aime ce Dieu que je sens là derrière les éblouissements de l'inconnu... ».

Et, dans les *Lettres à Marcie*, elle écrivait : « Nous sommes une génération infortunée, une colonie errante dans l'infini du doute, cherchant, comme Israël, une tente de repos, mais abandonnée, sans prophète, sans guide, sans étoile... ».

(16) Déjà Taine, instruit par l'histoire, ne croyait plus à l'agonie prochaine de l'Eglise. « On ne voit pas de terme à sa durée », écrivait-il en Italie. Et encore : « Toujours la difficulté de gouverner les démocraties lui fournira des partisans ; toujours la sombre anxiété des cœurs tristes ou tendres lui amènera des recrues ; toujours l'antiquité de la possession lui conservera des fidèles. Ce sont là ses trois racines, et *la science expérimentale ne les atteint pas*, car elles sont composées non de science, mais de sentiments et de besoins » (*Voyage en Italie*, t. I).

Et je n'ai pas besoin de rappeler ici les retentissantes conférences de F. Brunetière, revenant, avec une prudente lenteur, mais qui témoignait de sa grande probité intellectuelle, « sur les chemins de la croyance ».

Aux plus beaux jours du Positivisme triomphant, en 1862, Taine écrivait avec un peu d'étonnement, à propos d'un ouvrage qui venait de paraître : « Cela prouve que la grande curiosité du cœur n'est pas plus éteinte aujourd'hui qu'elle ne l'était au temps de Châteaubriand et de Mme de Stael ». Dieu merci ! Souhaitons qu'elle ne s'éteigne jamais en France.

Moins que jamais il ne faut désespérer de l'incrédulité contemporaine. (Je parle de celle des élites pensantes ; celle des masses est tout autre chose, le flux et le reflux n'en dépendent pas des mêmes causes et n'en suivent pas les mêmes lois). D'abord, elle n'est plus que rarement une impiété : on n'insulte plus le catholicisme ; on ne se donne plus la joie, même dans la basse presse, de danser sur son cadavre ; et qui pourrait nier qu'il ait retrouvé, auprès de l'intelligence, le prestige qu'il avait longtemps perdu ? La libre-pensée n'est plus ce drapeau qu'on faisait claquer au vent (17) ; la pensée laïque admet qu'il y ait une pensée chrétienne (et souvent elle tourne autour curieusement) ; la tolérance moderne est une vertu, non pas une indifférence. Quand Jules Lemaître la prêchait aux étudiants, en 1894, c'était déjà une belle chose, qui aurait pu s'appeler la charité de l'esprit.

Mais le changement le plus profond, c'est sans doute celui-ci : notre incrédulité n'est plus fière d'elle-même. (Rien d'incompatible avec ce que j'ai dit qui lui restait d'orgueil subtil ou involontaire). Elle est toujours — peut-être de plus en plus — une souffrance intime. De ce qu'elle ne pousse plus les beaux cris du désespoir romantique, ne concluons pas qu'elle soit moins profonde (18). Un drame intime plutôt, un tragique installé au centre même de l'âme. Une teinte sombre, répandue sur des vies qui n'ont plus de sens. Il y a quarante ans, on en parlait encore légèrement, comme il est de bon ton de parler d'un mal caché qu'on sent dans son organisme, et avec lequel il faut vivre. Un de ces anxieux souriants écrivait un jour : « Faire des besognes auxquelles on ne croit qu'à moitié... comprendre çà et là quelques petites choses, mais ignorer en somme ce qu'on est venu faire au monde ; vivre en se passant de la vérité ; vivre sans donner sa vie à une cause aussi humaine et aussi générale que possible, c'est-à-dire vivre comme nous vivons presque tous... ». Sentez-vous cette tristesse intérieure : *vivre en se passant de la vérité...* N'annonce-t-elle pas, quarante ans à l'avance, nos philosophies de l'absurde, nos métaphysiques du néant, les

(17) Il y a des exceptions, naturellement. Certains physiciens, quelques publicistes, des intellectuels marxistes, un petit bataillon d'exégètes, continuent une vive hostilité contre le catholicisme. Il ne faut pas espérer, en France, de voir jamais s'éteindre la race des fils de Voltaire.

(18) La dernière équipe philosophique n'est-elle pas obsédée par le mystère décevant, par « l'absurdité » de la condition humaine ? Ne vit-elle pas sous le signe du désespoir ? Et jamais le mot « angoisse » eut-il une telle fortune, une telle résonance que dans les philosophies récentes, de Kierkegaard à Jaspers et à Kafka, de J. P. Sartre à Polin et à Albert Camus ?

poings serrés de nos penseurs devant un ciel vide, et le parti pris cynique de vivre sans but, sans lumière et sans espérance ?

Oui, le doute moderne est encore proche de l'angoisse. En voulez-vous un indice assez frappant ? D'où vient la prodigieuse influence de Pascal sur tous les penseurs du siècle ? Son apologétique est désuète, son pari nous choque, son dogme sévère et dur nous révulse : malgré tout, son angoisse attire, parce qu'elle éveille en nous des échos profonds. Tout le long du XIX^e siècle, Pascal est l'homme des incroyants bien plus que des croyants. Il est celui qui « plonge avec une passion avide dans l'abîme de la nature, dans celui de la mort, dans celui du doute ». Cousin s'en empare et en fait un héros de l'inquiétude romantique ; Maine de Biran se nourrit de sa pensée ; Sainte-Beuve approche avec respect « ce grand esprit souffrant », il en fait le centre et comme le cœur de sa dévotion à Port-Royal, il reviendra sans cesse à lui ([18bis]). Ernest Havet lui-même publie une édition des *Pensées* où l'admiration perce sous le commentaire du libre-penseur. Et il tire à lui Pascal, bien curieusement : « Nul n'a plus contribué que Pascal à nous affranchir de ces influences du passé dont il ne s'est pas entièrement dégagé lui-même... Il se place au premier rang parmi ces préparateurs de l'avenir (et de l'émancipation de la pensée). L'auteur des *Provinciales* est bien le même qui a écrit dans les *Pensées* : « La raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître : car en désobéissant à l'un on est malheureux, et en désobéissant à l'autre on est un sot ». Quand il mêle à cette ferme raison des illusions et des chimères théologiques, *nous les lui pardonnons parce qu'il est malade,* et surtout parce qu'elles tiennent chez lui aux sentiments les plus élevés ».

Sully-Prudhomme aussi chemine toute sa vie avec cette grande ombre, et la querelle sans pouvoir s'en détacher. Bourget, Emile Boutroux, Barrès, Ernest Psichari, ont Pascal à leur chevet ; et combien l'emportent aux armées, pendant nos grandes guerres, pour l'avoir auprès d'eux en face de la mort ! La plupart n'accepteront pas ses certitudes ; mais il aura été le compagnon de leur détresse, celui qui sonde avec eux, effrayé, le mystère des espaces infinis ([19]).

([18bis]) « Pascal n'est pas seulement un raisonneur... il est une âme qui souffre, qui a ressenti et qui exprime en lui la lutte et l'agonie... Le premier, il a introduit dans l'étude de la religion cette ardeur, cette angoisse et cette haute mélancolie *que d'autres ont portée plus tard dans le scepticisme.*

« Pascal a prise sur nous aujourd'hui plus qu'aucun apologiste de son temps. Le même jour où l'on a lu *Childe-Harold* ou *Hamlet, Werther* ou *René,* on lira Pascal, et il leur tiendra tête en nous, ou plutôt il nous fera comprendre et sentir un idéal moral et une beauté de cœur qui leur manque à tous, *et qui, une fois entrevue, est un désespoir aussi...* Et l'on sentira qu'on s'est élevé et purifié auprès de cet athlète, ce martyr et ce héros du monde moral invisible... Pascal, pour nous, est tout cela » (*Lundis,* tome V).

(19) Paul Janet écrivait en 1865 : « Pascal est un de nous, car ce qui domine en lui est aussi ce qui domine en ce siècle, *une foi qui doute et un doute*

Un autre de ces indices révélateurs, ne le trouverait-on pas dans l'accueil fait, autour de nous, à tous les récits de conversions récentes ? La curiosité s'est emparée de ces retours à la foi ; elle a voulu en connaître les causes, en suivre les étapes ; elle en a scruté les aveux jusqu'à l'indiscrétion, jusqu'à l'impudence. Plusieurs de ces confessions délicates semblent avoir été sollicitées, d'autres provoquées par une sorte de demande informulée d'une foule d'âmes en dérive, errantes entre le doute et la foi. « Il faut redire sur les toits ce que Dieu m'a dit à l'oreille », écrivait un de ces convertis. En France, il est vrai, nous avons toujours été curieux d'enquêtes morales, et nous ne redoutons pas la littérature personnelle ; mais n'a-t-on pas vu la même abondance de documents intimes chez les Anglais, si pudiques sur leur vie intérieure ? Là aussi, depuis la célèbre *Apologia* de Newman, c'est une floraison d'autobiographies spirituelles, de modernes *Pilgrim's progress* ; et voici tout un lot de convertis priés, dans un recueil collectif, d'expliquer au public pourquoi ils ont émigré vers Rome, et comment ils se trouvent dans l'Église des Papistes ! Combien de ces récits nous sont venus d'autres pays encore, des Belges, des Danois, des Russes, des Suisses, des Italiens... En vérité, toute une bibliothèque cosmopolite est née, depuis quelque quarante ans, de ce mouvement ; il y a dans l'Europe entière une littérature de la conversion. Quel indice plus sûr du malaise des âmes, de leur pèlerinage inquiet vers la lumière ? On veut savoir comment ces penseurs, ces romanciers, ces critiques, ces hommes d'affaires, sont allés ou sont revenus vers la maison du Père ; on leur demande quelles satisfactions de l'esprit, quel hâvre du cœur ils y ont trouvé — et au prix de quels sacrifices. De valeur inégale sans doute, mais d'égale sincérité, tous ces témoignages respirent la paix. En d'autres temps, cela n'eût fait, en France du moins, qu'une littérature de sacristie ; n'est-il pas curieux de voir au contraire que c'est la littérature laïque qui s'en est emparée, qui a fait leur fortune ? Aux époques de foi, notre littérature était restée jalousement profane ; aux époques de doute, elle devient religieuse...

Jamais aussi nos éditeurs, ces prospecteurs de l'opinion, ces habiles dépisteurs des « besoins » du public, n'ouvrirent un pareil rayon d'édification à l'usage des lecteurs incrédules ou indévots. La mode des « collections » accentua cet étrange renversement des clientèles : les plus pieuses furent lancées sous les enseignes les plus profanes. Et que dire des vies de saints qui se mirent à foisonner dans ce rayon, assurées d'un succès d'autant plus grand qu'elles étaient signées de noms de romanciers ou d'hommes de théâtre ? La *Sainte*

---

qui veut croire. Si, de ces deux choses, l'une triomphait définitivement, Pascal perdrait peut-être une partie de son prix ; mais il est à craindre que le partage ne dure encore longtemps, et que Pascal ne reste par là le plus fidèle et le plus profond interprète de nos déchirements et de nos douleurs ».

Lidwinne de Huysmans, la *Vie de Jésus* d'un Papini ou d'un François Mauriac, le *Saint Augustin* d'un Louis Bertrand, le *Vincent de Paul* d'un Lavedan, n'ont-ils pas dû beaucoup de leurs lecteurs à ce qu'ils n'étaient pas l'œuvre de plumes cléricales ? Toute une hagiographie nouvelle est née des besoins d'un public avide d'entendre parler de religion par des esprits libres. L'appel du Christ s'étend au loin, jusqu'aux brebis errantes. Et voici tous les grands noms de notre calendrier qui deviennent populaires. Les saints ne sont plus de célestes personnages ou des figures de vitrail ; la liberté de la critique moderne les a ramenés dans l'histoire et dans l'humaine nature, et leur pouvoir sur nous s'en est accru, nous sentons l'attirance de ces âmes de haut rang, guides de l'humanité, lumières dans notre nuit.

A côté du succès de l'hagiographie laïque, ne faut-il pas mettre le regain de faveur qui vient au mysticisme ? Je ne parle pas du renouveau des habitudes d'oraison chez les fidèles, mais de celui de la curiosité des incroyants autour des grandes figures du mysticisme chrétien. L'attention des philosophes, d'un William James, d'un Henri Delacroix, d'un Bergson, d'un Baruzi, s'est portée sur cette haute forme de la conscience religieuse, et elle y a vu, pour la première fois, autre chose que des aberrations ou des rêveries. On l'a étudiée avec toute la probité et le respect de la critique scientifique. Mais on y a cherché surtout, peut-être, ces certitudes et ces espérances qu'on ne voulait plus demander aux « religions fermées », et cette communication avec l'Esprit qui est un des irrépressibles besoins de l'âme. Erreur commune à toutes les époques qui ont rejeté la foi positive, à tous les esprits qui espèrent retrouver dans les ténèbres ce qu'ils ont perdu dans la clarté ; mais erreur bien significative de l'inquiétude présente, et du besoin de franchir les bornes du monde étroit que nous a fait la science. Et cette fois ce n'est plus l'évasion dans un mysticisme vague, humanitaire, naturiste ou panthéiste ; c'est le mysticisme chrétien dans sa pureté authentique qui attire les âmes. Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse n'ont pas aujourd'hui que des lecteurs dévots (20).

Car c'est là une raison encore de notre sympathie à l'égard du doute contemporain : il n'est plus tenté d'aller vers toutes les fausses lumières qui égarèrent nos aînés — celles dont on a vu, dans le *Spiridion* de George Sand, les reflets tournoyants et confus. La Science a chassé les idoles littéraires ou philosophiques ; le bon sens a dégonflé les idoles scientifiques (21), et nous ne reverrons pas, je

(20) L'œuvre de l'abbé H. Bremond est un témoignage de cette faveur. Sa plume alerte, son érudition et son talent n'ont pas été seuls à lui conquérir l'intérêt d'un large public.

(21) La littérature aussi s'en est chargée. Des romanciers tels que Duhamel (*Scènes de la vie future*), Alexandre Arnoux (*Le Règne du bonheur*),

pense, le piteux défilé des religions de remplacement. Des morales (22) peut-être — encore que nous en ayons bien parcouru la série, qui n'est pas indéfinie ! Mais le mouvement qui portait les esprits, depuis près de deux siècles, à secouer le joug du catholicisme, expire sous nos yeux. L'arrêt de mort qui, au dire des historiens, pèse sur toutes les religions l'une après l'autre, semble hésiter devant celle-là. Bien loin de s'inscrire lentement dans le passé, le catholicisme apparaît, à la lumière de l'histoire, comme la seule religion qui ait vaincu sa propre usure, la seule qui n'ait pas une vie provisoire, mais une vie permanente et profonde, hors du destin commun de l'humain. Au cours des siècles, l'humanité a fait une grande consommation d'idéals. Mais les dieux morts ne quittent jamais leur « linceul de pourpre », ne sortent pas de leur tombeau : seul le Christ ressuscite d'âge en âge. Il est aujourd'hui plus vivant que jamais. L'incroyant sincère s'arrête devant cette figure, et sent que c'est vers Jésus qu'il faut aller, si l'on veut sortir de la négation stérile ou du scepticisme humiliant. Vers Jésus, fils de Dieu. Il n'y a plus d'échappatoire. Plus même de *via media,* comme d'accepter le Christ et de refuser l'Eglise : trop de grands esprits ont éprouvé la vanité de cette entreprise. Si l'on veut le Christ, il faut accepter l'Eglise : c'est là la belle franchise, et nouvelle, de tous les hésitants. Ils n'essayent plus de renaniser. Ils sont loyaux dans leur regard sur notre foi. Et si un jour l'Eglise leur apparaît non plus vieillie et figée, mais toujours jeune, lourde d'avenir comme de passé, alors ils n'hésitent plus, le pas est franchi. On ne sait jamais toutes les raisons d'une conversion ; c'est un geste de l'âme qui comporte toujours autre chose que des « motifs » parfaitement clairs ; mais celui-là apparaît bien dans la plupart des conversions récentes. Des préjugés tombent, qui voilaient le « vrai visage » du catholicisme ; et l'âme loyale y entrevoit la vérité qu'elle cherchait. Elle entre dans cette Eglise qui lui paraissait une maison morte, elle y découvre une chaleur vivante, la joie, la douceur et le repos d'un bercail.

Et voyez comme cette joie rayonne aussitôt, comme les nouveaux convertis appellent, encouragent ceux qui tergiversent encore. Claudel instruisant, éclairant peu à peu Jacques Rivière, avec une tendresse de grand frère, une autorité à la fois si pressante et si délicate ; Léon Bloy semeur de certitudes, « promulgateur de l'absolu » pour tant d'âmes ; Francis Jammes écrivant à Léopold Levaux : « Quand nous rejoindrez-vous sur les routes de la paix ? »

Aldous Huxley (*Le meilleur des mondes*) ont largement bafoué le Scientisme et les paradis artificiels que rêvait une « humanité scientifiquement organisée ».

(22) Les existentialistes, en particulier, se flattent de construire une morale — en détournant à peu près tous les termes : liberté, péché originel, responsabilité, de leur sens traditionnel ; et un « humanisme » limité à l'horizon terrestre de l'homme. Bien vaine tentative, qui n'aboutit qu'au renversement de toutes les valeurs, à l'équivalence absolue du mal et du bien, à l'inutilité de tout effort — jusqu'au butoir stupide de la mort.

Ne nous flattons pas, cependant, que le catholicisme puisse jamais prétendre à une reconnaissance facile, à une victoire d'évidence, pas plus d'ailleurs qu'à une molle adhésion. Il sera toujours — et il faut qu'il soit — un signe de contradiction. Il est une exigence infinie, qui surpasse la force naturelle de l'homme, et qui commence par l'effrayer ou l'irriter. Il satisfait la raison, tout en l'humiliant ; il apaise et comble le cœur, tout en lui demandant l'extrémité du sacrifice. Il promet la lumière, mais par l'épreuve de la ténèbre de la foi ; il promet le bonheur, mais par la croix. N'attendons pas que la victoire soit facile, ni que toute conversion ne soit d'abord un calvaire.

A mesure qu'elle s'éloigne des fausses lumières, l'incrédulité moderne se rapproche d'une conception plus claire de la vérité religieuse. *Fides quaerens intellectum* : la foi s'éclaire peu à peu, le doute aussi. On conçoit mieux, semble-t-il, quels sont les conditions, les appuis, le climat de la certitude religieuse, et que, tout en restant justiciables de la raison, ils ne sont pas ceux de la certitude scientifique. Il y a un mot frappant de J. Rivière, ce représentant subtil de l'intelligence moderne : « Montrer que l'humilité et la simplicité du cœur *sont une condition indispensable pour penser juste* et que le Catholicisme nous donne, avant toutes autres, une recette que l'expérience montre si efficace ». L'apologétique qu'il méditait pendant ses années de captivité, mise au point si avertie des difficultés contemporaines, rejoint souvent, non certes la méthode, mais l'esprit de la grande apologétique pascalienne ; elle rappelle à la raison qu'« il faut douter où il faut, assurer où il faut, se soumettre où il faut ». Ainsi le premier pas est fait ; on arrive à une question mieux posée, sur son vrai terrain. Traiter le fait religieux comme un phénomène purement naturel n'est plus une conquête de la science, mais une erreur du jugement ; on lui reconnaît une essence particulière, une qualité spécifique, qui ne permettent plus à l'historien d'éliminer des religions ce qui les distingue précisément des autres histoires humaines. Que nous sommes loin des triomphantes sottises que Voltaire entassait contre la Bible ; loin aussi de la jactance des savants qui, n'ayant pas trouvé le surnaturel dans leurs laboratoires, chassaient de ce monde toutes les « volontés particulières » et, du même coup, la liberté humaine ! Qu'il a fallu de temps pour rendre à la vie son sens, sa beauté, son prix ! Tout cela, dit-on, ne repose que sur des certitudes intimes et des espérances ? Sans doute. En doit-on conclure qu'elles nous trompent ? Illusions pour illusions, la Science atteint-elle davantage des réalités ? Elle se demande encore ce que c'est que la matière ; l'idée qu'elle s'en fait varie d'un siècle à l'autre, et la physique moderne se charge de lui démontrer que, même dans le monde des phénomènes, le mystère

ultime nous fuit entre les doigts. Ainsi, l'on voit évoluer la pensée de nos contemporains vers l'humilité d'une part, vers le réalisme de l'autre. Car le sain réalisme exige qu'on aborde les divers inconnus sur le plan et par les méthodes qui conviennent à chacun. Toutes les vérités ne sont pas du même ordre, et l'on ne prétend plus les soumettre aux mêmes démonstrations ou aux mêmes certitudes. Nous en avons fini de la « psychologie sans âme et de la biologie sans vie », comme les appelait J. Maritain. L'explication physico-mathématique du monde ne prétend plus remplacer la métaphysique ; on ne confond plus la simple mathématisation des phénomènes avec la science de l'être.

Alors, tandis qu'autrefois il y avait entre croyants et incroyants une sorte d'incompatibilité préalable, et comme l'absence d'une logique commune, il y a désormais une entente possible, devant des problèmes qu'on n'aborde plus dans un climat d'esprit totalement différent ([23]). La pensée de l'incrédule ne se cantonne plus exclusivement dans le relatif ; elle n'est plus obsédée par « le mouvant » ; elle commence à se retourner vers le stable, vers l'être. Elle ne concevait Dieu que comme un *fieri* ; elle l'envisage plutôt comme « l'éternel présent ». Et la vérité religieuse, qui semblait ne pouvoir se fixer dans les esprits, y trouve maintenant des points d'attache.

On ne fera jamais, certes, que tous les hommes aient besoin des mêmes certitudes, que les uns n'inclinent davantage vers la croyance ([24]), les autres vers la rigueur scientifique. Mais la pensée moderne a cru longtemps que le procédé scientifique était le seul efficace, et que « la science est la seule manière légitime de connaître » — tandis qu'il faut aller au vrai — à la vérité religieuse du moins — « avec toute son âme ». Combien nous avons souffert de cette division de l'homme, du culte exclusif de l'intelligence et du pouvoir exorbitant qui lui était donné sur la sensibilité, sur la volonté, sur la lumière intérieure de la conscience ! Certes, la pensée critique de notre temps a sa légitimité et sa grandeur. Elle nous a appris à éviter partout le formalisme et le verbalisme, à étudier tous les problèmes

(23) Dirai-je que cet heureux rapprochement me paraît dû, pour une bonne part, à quelques grands esprits incroyants — un Brunetière, un Barrès, un H. Poincaré, un Bergson — qui ont été des « interprètes » précieux entre la pensée laïque et la pensée chrétienne ? Quels services nous ont rendu ces auxiliaires du dehors pour rétablir le prestige du catholicisme, même s'ils ne sont pas tous venus jusqu'à nous !

Parallèlement, tous ceux qui, de notre côté, ont compris les raisons de l'inquiétude et de l'instabilité de la pensée moderne, et qui ont travaillé à redonner à l'homme d'aujourd'hui, découragé par les contradictions des philosophes, par les obscurités nouvelles que la science rencontre au bout de toutes ses découvertes, le sens et le goût de la certitude.

(24) Il y a un siècle, et même il y a cinquante ans, on aurait dit : vers le *mysticisme*. Le mot avait une étiquette de mépris. De nos jours, il a retrouvé son sens précis, et sa valeur. L'histoire de certains mots, à elle seule, illustrerait l'évolution que je signale.

avec courage et avec lucidité, dussent-ils ne nous conduire qu'au doute. Elle nous a dit : Il vaut mieux trouver la souffrance dans le doute que la sécurité paisible dans l'illusion. Elle sait que l'avenir se fait avec la décomposition du passé, et que détruire est le prélude nécessaire pour reconstruire. Sa hardiesse, dont elle est fière, est souvent une vertu. Certains ont été trop enclins à ne voir que son pouvoir dissolvant, ses négations et ses ruines. Mais on ne saurait trop signaler les habitudes tyranniques, les points de vue exclusifs qu'elle a imposés à nos esprits. Renan les avait bien définis : l'âge de la science, « c'est l'âge de la vue partielle, de l'exactitude, de la précision, de la distinction... La science parfaite du tout ne sera possible que par l'exploration patiente et analytique des parties ». Oui, mais à condition toutefois qu'elle soit suivie d'une synthèse. Jamais, même en science, l'addition des parties, l'accumulation des « petits faits vrais », ne donnera l'intelligence du tout. Comme la philosophie, toute science complète doit aboutir à une synthèse. Et toute synthèse un peu large est l'œuvre de l'intuition.

Or, s'il en est ainsi dans le domaine de la science, combien plus dans celui de la croyance ! Le morcelage de la réalité matérielle, le « découpage » bergsonien, peut nous rendre intelligibles les phénomènes ; mais le « morcelage ontologique » que dénonçait Maurice Blondel devient un pur contresens, une impuissance radicale à saisir l'Absolu. Plus que toutes les raisons particulières, que les objections de tel ou tel ordre, c'est ici peut-être la déterminante fondamentale du doute présent : l'abus de l'intelligence analytique. La pensée critique et analytique des modernes a été frappée d'une sorte d'impuissance devant la vérité religieuse. A défaut de l'esprit de synthèse qui nous manque, l'expérience intime du croyant lui permet, non pas de comprendre Dieu, mais de s'unir à lui à la fois dans l'intuition et dans l'amour. « Connaissance amoureuse », dit justement la théologie mystique. L'incrédule ne sait par où l'étreindre, parce que toute son éducation intellectuelle l'a dressé à des méthodes qui ne valent que pour les vérités d'ordre temporel. Qu'elle est vraie, la constatation de Laurent Pasquier, dans la Chronique de Duhamel : « J'ai bu dès le commencement des breuvages qui m'ont empoisonné pour le reste de mes jours. Il faut maintenant que je me débatte avec cette pesante raison qui ne me comble pas, mais qui m'a donné des habitudes tyranniques dont je sens bien que je ne me délivrerai pas » (25).

(25) Jacques Maritain, constatant cette pente de l'esprit moderne à l'universel criticisme, écrivait : « Il est trop vrai que la métaphysique éternelle ne cadre plus avec l'intelligence moderne, ou plus exactement que celle-ci ne cadre plus avec celle-là. Trois siècles d'empirio-mathématisme l'ont pliée à ne plus s'intéresser qu'à l'invention d'engins à capter les phénomènes — réseaux conceptuels qui procurent à l'esprit une certaine domination pratique, et une intellection décevante de la nature, parce que la pensée s'y résout, non pas dans l'être, mais dans le sensible lui-même. Progressant ainsi non par adjonction de vérités nouvelles à des vérités acquises, mais par substitution d'engins

Les générations présentes sont pourtant en train de s'en délivrer. Depuis cinquante ans, les philosophes nous libèrent de plus en plus des illusions du rationalisme pur, des formules abstraites qui laissent fuir le réel en le schématisant. Les savants voient s'effriter leur déterminisme trop rigoureux, non seulement celui qu'ils imposaient sans droit au monde moral, mais même celui de la matière, inopérant et remplacé par un mystérieux probabilisme, dans le domaine de l'atome. Bref, l'accord s'établit pour reconnaître que l'esprit de l'homme se trouve en face de vérités d'ordres bien divers, et que, loin de s'exclure l'une l'autre, elles peuvent mériter également, quoique différemment, notre adhésion. Comment nier que ce résultat soit une conquête certaine du XX[e] siècle ? Aussi la tolérance de nos aînés prend peu à peu un visage nouveau, celui de la sympathie. L'atmosphère de suspicion, de mépris réciproque, qui régnait entre croyants et incrédules, s'est dissipée ([26]). Des rencontres qui n'étaient autrefois que pour le combat sont maintenant pour l'intelligence réciproque ([27]). Il y a sans doute une incrédulité qui ne désarmera jamais ; mais la science incroyante a abandonné ses positions offensives. Et la foi,

---

nouveaux à engins périmés ; maniant les choses sans les entendre ; gagnant sur le réel petitement, patiemment, par conquêtes toujours partielles et toujours provisoires ; prenant le goût secret de la matière avec laquelle elle ruse, l'intelligence moderne a développé en soi, dans cet ordre inférieur de la démiurgie scientifique, une sorte de toucher multiple merveilleusement spécialisé, et d'admirables instincts de chasse. Mais en même temps elle s'est misérablement affaiblie et désarmée à l'égard des objets propres de l'intelligence, auxquels elle renonce avec bassesse, et elle est devenue incapable d'apprécier l'univers des évidences rationnelles autrement que comme un système d'engrenages bien huilés. Dès lors, il lui faut prendre parti contre toute métaphysique, — positivisme vieux jeu — ou pour une pseudo-métaphysique — positivisme nouveau jeu... ».

Le jugement est sévère, et souvent injuste. Mais on ne saurait nier qu'il soit clairvoyant, et que la conclusion en soit courageuse : « Tout cela est vrai. La pente de l'intelligence moderne est contre nous. Eh ! bien, les pentes sont faites pour qu'on les remonte. L'intelligence n'a pas changé de nature, elle a pris des habitudes. Les habitudes se corrigent ». Celui qui parle ainsi a eu un rôle de premier plan dans la renaissance de la métaphysique actuelle et le redressement nécessaire de l'esprit moderne.

(26) « Nous avons souffert d'un grand malaise moral : les hommes attachés à l'une ou à l'autre des confessions religieuses, et ceux, de plus en plus nombreux, qui vivaient en dehors de toute confession... se sont considérés trop longtemps comme étrangers les uns aux autres. Ceux-là ne voyaient en ceux-ci que des matérialistes et des athées. Ceux-ci ne voyaient en ceux-là que des esprits faibles, abdiquant tout contrôle de la raison devant les extravagances des dogmes. Double et redoutable malentendu » (L. Mirman, *Certitudes*).

On constate aujourd'hui la tendance contraire. Déjà Paul Janet commençait à la remarquer, tout en l'exprimant d'une façon originale : « Il y a aujourd'hui bien peu de croyants qui n'aient quelque sympathie pour le doute, bien peu de sceptiques qui n'aient quelque sympathie pour la foi ».

(27) Telles les rencontres estivales de l'abbaye de Pontigny, autour de Paul Desjardins. Ou celles de l'*Union pour la vérité*. Je rappelle aussi un fait bien significatif, la Société française de philosophie instituant, en décembre 1911, une discussion sur *le miracle*, où les philosophes catholiques furent très écoutés.

en regard, s'est démantelée, elle a quitté sa défensive étroite et chagrine. Elle use de plus de respect et de courtoisie envers la raison naturelle. Elle ne se défie plus de la science (28). Il est aisé de constater la même détente, sur le terrain intellectuel, le même désir d'accueil au monde moderne, que sur le terrain politique et social depuis le pontificat de Léon XIII.

Quelle joie pour nous, chrétiens, de ne plus sentir autour de nous cette hostilité qui nous obligeait à nous replier sur nous-mêmes, à rentrer dans nos catacombes ! Le croyant ne devrait jamais laisser exiler sa foi de la pensée, du mouvement de son siècle. Toujours et partout, chercher loyalement quelle est la lumière des autres, et leur porter la nôtre. Si nous croyons que notre Dieu est le Dieu de tous les hommes, ne faut-il pas essayer toujours de savoir pourquoi ils le refusent, ou ne le trouvent point ? Et ne vaut-il pas mieux penser qu'il y a en réalité bien peu d'hommes qui ne cherchent pas Dieu fût-ce sans le savoir, fût-ce même en combattant l'image peut-être déformée ou maladroite que nous leur en présentons ? Entre gens qui ont de la peine à se comprendre, la charité précède et prépare l'intelligence.

A défaut, donc, de l'unité des esprits, qui n'est qu'un rêve, nous assistons à une réelle convergence des esprits. Et indubitablement elle ne se fait plus vers le scepticisme, comme autrefois, mais vers la croyance. Je ne voudrais pas tirer plus de conclusions ni d'espérances qu'il ne faut des divers indices que j'ai relevés dans ce rapide tableau du doute contemporain. Mais il est certain que l'Eglise attire à nouveau les âmes. Et il n'est pas interdit de penser que nous allons vers une meilleure entente réciproque, un divorce moins aigu entre la « cité de Dieu » et la cité terrestre — vers une nouvelle période et de nouvelles formes de chrétienté *.

Paris. Paul RENAUDIN.

(28) Pas même de l'exégèse scientifique. Le terrain n'est plus réservé. Que l'on compare par exemple deux érudits, M. Loisy et M. Pouget, tel que le livre de Jean Guitton nous l'a fait connaître. Même position de savant devant la Bible, mêmes exigences scientifiques sur tous les problèmes. Mais quel esprit différent ! Voyez aussi l'accueil fait à la critique moderne par le R. P. Didon dans la préface de sa *Vie de Jésus-Christ*. Et le *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison, et combien d'autres.

(*) Ces pages font partie d'une étude d'ensemble « Du doute à l'angoisse », que M. Paul Renaudin doit publier prochainement aux Editions Spes à Paris. M. Renaudin a publié précédemment à la même librairie : *Trois qui cherchaient Dieu : Jouffroy, Maine de Biran, Sully Prudhomme*. Nous lui sommes très reconnaissants d'avoir donné à notre revue la primeur de son travail (*N.d.l.R.*).

LA PENSEE CHRETIENNE

La pensée chrétienne est un sujet d'une telle amplitude qu'il ne peut être question de l'aborder dans son ensemble dans l'espace d'un article. Mais aussi bien ici avons-nous moins à exposer les divers aspects historiques que présente cette pensée qu'à dégager ce qui lui donne son caractère propre par rapport aux autres formes de la pensée, dans cette vue d'ensemble qui est notre objet. La pensée chrétienne pose en effet un problème particulier. Elle n'est pas simplement une pensée parmi les autres. Si, du point de vue de l'étude purement descriptive, elle apparaît historiquement à un moment donné et se poursuit jusqu'à nous, et si en ce sens elle est objet de science, il est par ailleurs impossible de la considérer comme un moment de l'évolution de la pensée, car elle constitue un autre ordre, sans commune mesure avec les autres pensées. Ce que je voudrais donc essayer de dégager ici, c'est d'une part quel est cet ordre particulier que constitue la pensée chrétienne, et en second lieu quels sont les caractères que doit présenter toute pensée chrétienne possible et qui la définissent donc dans sa nature originale.

I

La première question est de nous demander ce que signifient les mots : *pensée chrétienne,* et quel sens il faut leur donner. Car le christianisme n'apparaît pas d'abord comme un système philosophique ou même comme une sagesse, mais il est premièrement un fait ou plus exactement une suite d'événements. Ce que rapportent les Livres Saints du christianisme, l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est une histoire, qui va de l'élection d'Abraham à la Pentecôte et dont le moment essentiel est marqué par la Résurrection du Christ. Il s'agit d'une histoire au sens le plus positif du mot, d'événements qui se situent dans la trame des phénomènes. Mais ces événements appartiennent en même temps à une autre histoire, aussi historique que l'autre, mais qui ne tombe pas sous la prise de la méthode historique et qui est celle des *magnalia Dei.*

Ces événements historiques ne sont pas d'abord l'avènement d'une nouvelle époque de la pensée, mais ils sont beaucoup plus profondément un changement de l'existence de l'homme. Il s'agit là proprement d'un mode d'exister nouveau, qui constitue une création nouvelle, une *deutera Ktisis* qui modifie la condition humaine et dont désormais toute pensée devra tenir compte. Nous avons là un changement dans

la pensée qui est consécutif d'abord d'un changement dans l'existence. Ce changement, c'est l'entrée de l'homme par Jésus-Christ dans l'ordre surnaturel, qui est une participation à la vie même de Dieu. Il s'agit là d'un ordre de réalité propre, absolument transcendant à toute vie naturelle, qui est le dessein caché en Dieu de toute éternité de nous adopter pour ses fils, mystère préparé par les événements de l'Ancien Testament, accompli par l'Incarnation, la Résurrection et l'Ascension du Christ, réalisé par la création de l'Eglise, qui est un cosmos nouveau, à la Pentecôte. Le christianisme est donc d'abord de l'ordre cosmique, ou plutôt hypercosmique. Il est transcendant à toute nature. Il est le Royaume de Dieu déjà présent en mystère.

Il est remarquable que les deux plus grands génies de l'Antiquité chrétienne, Origène et Augustin, aient été frappés l'un et l'autre de ce que le christianisme est davantage un changement de la réalité qu'un changement de la pensée. Ils estimaient en effet que, sur le plan de la connaissance, un Platon était parvenu à connaître une grande partie de la vérité : un Dieu spirituel, qui crée par amour, dont la ressemblance est la fin de l'homme. Mais cet idéal qu'il avait entrevu restait pure spéculation, accessible à quelques sages. Le christianisme leur apparaissait au contraire comme étant la communication par Dieu d'une énergie divine, d'une grâce qui opérait efficacement cette divinisation dont la philosophie n'était que la théorie, laissant par là même l'homme plus malheureux.

Mais cette création nouvelle que représente le monde de la grâce et qui est toute la réalité chrétienne a rencontré le monde de la pensée. Et c'est ici que la pensée chrétienne apparaît. Il y a donc une pensée chrétienne, qui est le retentissement de l'existence chrétienne sur cette autre dimension cosmique qu'est la pensée. La pensée chrétienne, c'est donc la pensée en tant qu'elle est modifiée par l'événement chrétien. Il ne s'agit donc pas d'une structure mentale particulière, comme pour la pensée chinoise, arabe ou grecque, mais de conditions objectives nouvelles de réalité qui s'imposeront à toute pensée quelle que soit la mentalité dont elle relève. On ne peut donc pas dire qu'il y a une pensée chrétienne comme une pensée grecque ou une pensée hindoue. Il peut y avoir une pensée grecque chrétienne et une pensée hindoue chrétienne. Le christianisme n'est lié à aucune mentalité particulière.

Ce point a été bien précisé jadis, à propos du débat sur la philosophie chrétienne, par M. Gilson et M. Maritain. Ceux-ci ont bien montré qu'il n'y avait pas une philosophie naturellement chrétienne, mais que la philosophie chrétienne était le fait historique d'une pensée conditionnée objectivement par les données de la Révélation et subjectivement par la vivification de l'intelligence par la grâce de la foi. La pensée chrétienne n'est aucunement exigence ou prolonge-

ment de la pensée philosophique. Elle est cette pensée philosophique elle-même redressée, corrigée par cette donnée d'un autre ordre qu'est la réalité chrétienne. Je précise ici que la réalité chrétienne comporte elle-même sa pensée. Le christianisme est Vie et Lumière, Sacrement et Dogme. Notre objet ici n'est pas cette pensée proprement théologique et révélée. Mais c'est de déterminer le retentissement du donné révélé sur la pensée philosophique et religieuse.

Historiquement la rencontre du christianisme et de la pensée a lieu avec les apologistes grecs, et en particulier avec Justin. La rencontre par Justin, philosophe en quête de la vérité et de la sagesse, du vieillard chrétien qui lui révèle l'Evangile, marque une date de l'histoire de la pensée humaine. (Il ne faut pas en effet chercher plus tôt, dans saint Jean ou dans saint Paul, cette rencontre de l'hellénisme et du christianisme. Leur pensée est encore purement biblique, si leur langue est le grec). C'est à partir de ce moment que s'est édifiée, dans le bassin méditerranéen, la pensée chrétienne occidentale, qui de Justin à nos jours représente la seule forme historique de la pensée chrétienne : c'est une pensée chrétienne de structure hellénistique. Ici nous sommes en face d'une donnée historique déterminée, qui se situe dans la suite des pensées et qui s'identifie pratiquement avec l'histoire de l'Europe occidentale des deux derniers millénaires.

Mais cette forme de pensée chrétienne n'est pas la seule possible. La pensée chrétienne ne s'identifie pas à la pensée grecque chrétienne. Elle se définit par les conditions à priori de toute pensée chrétienne ; ce sont ces conditions qui constituent la *philosophia perennis* que nous aurons à définir tout à l'heure. Si la révélation chrétienne est achevée, nous sommes par contre en droit de penser que la pensée chrétienne, elle, ne fait que commencer, qu'elle en est à ses premiers pas. C'est du moins une hypothèse absolument légitime. Il semble en effet que la réalité chrétienne aura à s'incarner dans les autres mentalités et les philosophies qu'elles suscitent. Et il semble à cet égard que nous soyons à une période cruciale de la pensée chrétienne, celle où, avec l'autonomie culturelle que prennent les pays où jusqu'à présent le christianisme entraînait avec lui sa forme hellénistique, nous allons voir apparaître une pensée chrétienne chinoise, hindoue, japonaise, arabe, etc... Le troisième millénaire où nous entrons marquera sans doute dans cet ordre des développements importants.

Nous ne devons pas oublier d'ailleurs que ce problème de l'incarnation de la réalité chrétienne dans des pensées diverses s'est déjà posé, et ceci dès les origines du christianisme. La révélation a d'abord été exprimée dans une mentalité hébraïque, c'est-à-dire sémitique. Or nous savons la complexité des problèmes qu'a posés la transcription de ce message dans une forme hellénistique. Il a fallu emprunter des mots qui avaient un sens différent, les charger d'un sens nouveau, mais la transposition n'a jamais été si parfaite que le contenu

ancien du mot ne donnât une certaine coloration nouvelle à la donnée biblique. Ainsi la *memra,* la parole hébraïque est tout autre chose que le *logos* grec par lequel on l'a transcrit. Et le *logos* chrétien est ainsi une catégorie nouvelle, qui est le donné biblique réfracté dans une réalité culturelle qui lui donne de nouvelles harmoniques. Ainsi la *thora* juive est-elle toute autre chose que ce qu'évoque en nous le *nomos* grec, la Loi : c'est le commandement personnel d'un Dieu vivant, non un ordre juridique. Nous découvrons à peine, en revenant à la connaissance de la Bible, combien notre pensée chrétienne occidentale est une révélation hellénisée. Ainsi l'incarnation de la pensée chrétienne se fera-t-elle dans les autres grandes cultures, l'unique message du Christ étant réfracté ainsi dans ces formes diverses, dont chacune manifeste davantage tel de ses aspects.

II

Ayant défini désormais la nature propre de la pensée chrétienne, il nous reste à en préciser les caractères essentiels. Cette description voudrait atteindre les caractères de toute pensée chrétienne possible, ce qui constitue les points de résistance fondamentaux que le donné chrétien propose à la pensée et auxquels celle-ci est obligée de se plier pour être chrétienne. Pour préciser ces points, nous devrons nous référer à la rencontre de la pensée grecque et de la réalité chrétienne, qui constitue pour nous le seul terrain d'expérience historiquement donné. Mais cette expérience est si cruciale et atteint si bien les caractères universels du christianisme qu'elle peut prendre valeur exemplaire. Nous nous référerons pour cela au cas éminent dont nous avons déjà parlé, qui est celui d'Origène. Dans son dialogue avec le païen Celse, les deux hommes, comme l'a montré Madame Miura-Stange (*Celsus und Origenes*) ont la même mentalité : ce sont deux platoniciens. Ce qui les oppose donc, ce seront seulement les points d'incompatibilité du christianisme et du platonisme. Nous avons donc là une expérience d'un intérêt exceptionnel.

Or, les points de friction des deux pensées peuvent se ramener à trois critiques essentielles que Celse fait au christianisme, trois critiques très simples, aucunement philosophiques, qui constituent encore aujourd'hui les points de résistance principaux de la pensée au christianisme et qui définissent ainsi la réalité chrétienne dans son irréductibilité. Ces trois critiques sont :

1°) Vous vous recrutez aussi bien chez les ignorants et les pécheurs que chez les sages : « Ecoutons qui ils appellent : Si quelqu'un est pécheur, si quelqu'un est ignorant, si quelqu'un est puéril, et pour ainsi dire tous les déshérités, ceux-là obtiennent le royaume des cieux » (*Contre Celse,* III, 59).

2°) Vous renversez les traditions antiques en apportant un culte nouveau (*Contre Celse*, V, 25).

3°) Vous vous donnez une importance ridicule en pensant que Dieu s'est intéressé à vous plus qu'aux autres hommes.

Nous allons voir comment ces trois objections, si populaires de forme, si semblables à celles que nous rencontrons encore aujourd'hui et qui sont donc les objections auxquelles le christianisme ne cessera de se heurter, parce qu'elles constituent le refus même de la pensée qui veut se suffire à elle-même au donné chrétien, nous verrons comment ces objections nous font toucher les trois caractères essentiels de la réalité chrétienne. Et ainsi elles nous permettront de définir la pensée chrétienne comme celle qui se soumet à ces trois conditions.

Pour la pensée philosophique, Dieu constitue la sphère supérieure de la hiérarchie des êtres. Cette hiérarchie va de la nature qui en représente le dernier degré à la divinité qui en est le degré le plus haut. La nature est étrangère à Dieu. La sagesse consistera pour l'homme à se dégager de ce qui en lui est apparenté au sensible pour vivre seulement dans ce qui est apparenté au divin. Or le divin, c'est l'esprit. Le *theion* et le *noèton* sont une même chose. C'est la sphère supérieure de l'être à laquelle appartiennent les hommes, les héros et les dieux. Être uni au divin représentera l'effort suprême proposé à l'homme par Platon et Plotin. L'accès au divin apparaît à la fois comme très difficile, mais cependant comme accessible à une élite de philosophes. Telle est la vision platonicienne. Or on peut dire qu'elle se retrouve dans toutes les conceptions de sagesse humaine, dans le bouddhisme et dans le néo-platonisme, dans Platon et dans Spinoza.

Or le Dieu vivant de la Bible fait entièrement sauter cette conception. En premier lieu il ne s'identifie pas avec une essence quelconque, il n'est pas la plus élevée des essences. Il est au delà de toute essence. La séparation n'est donc pas entre le monde intelligible et le monde sensible, mais entre le Créateur et la créature. Il y a donc un abîme entre Dieu et tout esprit créé. L'accent est mis sur l'indépendance souveraine de Dieu dans l'existence et la dépendance radicale de tout ce qui n'est pas Dieu. Ainsi Dieu pourra appeler ses créatures à participer à sa vie sans que ceci implique le moindre panthéisme, car la différence consistera toujours en ce que cette vie sera en Dieu possédée par nature, dans l'homme reçue par grâce.

On voit dès lors comment cette conception modifie radicalement les relations de Dieu et de l'homme et nous apporte une réponse à l'objection de Celse. Pour Celse, Dieu est à la fois accessible et très difficile à atteindre ; ainsi seuls les sages y parviendront. Pour les chrétiens il en est tout autrement. Dieu est radicalement inaccessible

et très facile à atteindre. L'homme ne peut avoir aucune prise sur lui, sa transcendance est absolue. Ce n'est pas seulement une transcendance métaphysique, c'est le mystère de la sainteté de Dieu, qui est totalement séparé de toute créature dans la possession de sa béatitude essentielle. Mais ce Dieu radicalement inaccessible est un Dieu vivant qui se manifeste et se communique par amour. Il n'est donc plus besoin pour le connaître d'un effort de l'intelligence, mais de l'humilité de l'âme. Et ce Dieu inaccessible est ainsi le Dieu très proche qui ne s'est pas manifesté aux philosophes et aux savants, mais aux humbles et aux petits. Et tel est bien le message essentiel de l'Evangile. Il s'adresse à des pécheurs, mais tous sont pécheurs, et l'essentiel pour connaître Dieu, c'est de se reconnaître pour pécheurs. Il s'adresse à des ignorants, et tous sont ignorants, car la science humaine est néant et folie à côté de la sagesse de la croix. Il s'adresse à des petits, car Jésus a dit : si vous ne devenez comme l'un de ces petits, vous n'entrerez pas dans le royaume. Un pauvre esclave converti est plus proche du Dieu vivant que Celse le platonicien. Et c'est toute la nouveauté du Dieu chrétien.

La seconde objection de Celse au christianisme, c'est sa nouveauté. Ici encore sous la réaction extérieure, c'est un aspect fondamental de l'opposition du christianisme et de la pensée qui apparaît. La réaction extérieure, c'est l'hostilité des vieux cultes païens traditionnels en présence du christianisme. Celui-ci en effet est essentiellement rupture avec le monde des idoles et communion au Christ. Nous assistons dans les premiers siècles chrétiens à un effort désespéré du paganisme pour se maintenir contre le flot montant de la religion « nouvelle ». Paganisme et conservatisme s'identifient : qu'on se souvienne du mot de Julien : « Je hais toute innovation, surtout en ce qui concerne les dieux ». La religion païenne, avec la diversité de ses cultes correspondant à la diversité des nations, apparaît à Julien comme constituant un ordre éternel, voulu par les dieux, aussi immuable que la nature, et contre quoi le jeune christianisme, avec son universalisme et sa nouveauté, représente une force révolutionnaire et subversive.

Or, ici encore ce conflit apparent recouvre une opposition foncière de mentalité. Pour la pensée grecque, le divin est le monde immobile des idées. De ce monde immobile, le devenir représente un reflet créé, soumis au changement, mais où le changement lui-même est commandé par des lois immuables qui exorcisent en lui toute nouveauté et en font un reflet mobile de l'immobile. Le type du mouvement parfait apparaît comme étant le mouvement circulaire des astres qui se reproduit éternellement. L'histoire humaine à son tour est conçue comme circulaire dans la doctrine de l'éternel retour selon laquelle, au terme de l'année cosmique, tout recommence exactement comme auparavant, les âges d'or renaissant après les confla-

grations finales. Ainsi toute nouveauté est à jamais exclue et le monde éternellement reflète son modèle intelligible.

A cette vision, la réalité chrétienne oppose sa foi dans la valeur unique, irrévocable, de l'événement de l'Incarnation. Le Christ, selon l'Epître aux Hébreux, est entré une fois pour toutes (*hapax*) dans le Saint des Saints, c'est-à-dire dans la sphère trinitaire, par son Ascension. Et il y a là quelque chose d'irrévocablement acquis. Rien jamais ne pourra plus désormais séparer la nature humaine de la nature divine. Aucune rechute n'est plus possible. L'humanité est substantiellement sauvée. L'histoire n'est plus que l'extension aux individus de ce qui est acquis à la nature entière. Nous avons donc ici un événement qui introduit un changement qualitatif définitif dans le temps, en sorte que jamais on ne pourra revenir en arrière. Il y a donc au sens complet du mot un passé et un avenir. Cette foi dans le caractère irréversible du salut acquis fonde l'espérance chrétienne, qui est attente d'entrer en jouissance d'un bien déjà acquis, et l'oppose à la mélancolie grecque, qui est consentement à l'éternelle répétition des choses.

Ainsi pourrons-nous dire que c'est le christianisme qui a imposé à la pensée la conception d'histoire. Il est très remarquable d'ailleurs que les premiers chrétiens ont eu du mal à rendre compte du fait de la nouveauté de l'Incarnation. Ils n'avaient en effet aucun instrument intellectuel pour cela. Devant la position des Juifs, qui niaient la nouveauté du christianisme et celle de la gnose, qui niait à l'inverse sa continuité avec le judaïsme, les premiers écrivains chrétiens, un Justin, un Barnabé, ont tâtonné. L'idée qu'un ordre des choses pouvait être mauvais par cela seul qu'il était périmé, comme c'était le cas pour le Judaïsme, était trop contraire à la pensée antique pour pouvoir être exprimée facilement. C'est le rôle capital d'Irénée de Lyon, dans l'histoire de la pensée chrétienne, d'avoir inventé la notion d'histoire pour répondre à la pression du fait chrétien. Nous avons là le cas le plus évident d'une catégorie nouvelle créée pour répondre à la vision des choses imposée par la réalité chrétienne.

On peut donc dire que la pensée moderne, de Hegel à Marx et à Bergson, est redevable au christianisme de la notion d'histoire dans les deux catégories fondamentales qui la constituent. La première est l'importance donnée à l'événement. Celui-ci n'est pas un simple cas dans un ordre éternel. Il est unique, irréversible, absolu. Il introduit à jamais un élément nouveau. Il est créateur de valeur. Selon le mot bergsonien, l'évolution est créatrice. Ceci est vrai éminemment de l'Incarnation. Mais de cet événement central, la densité de l'événement, comme tel, s'est étendue aux autres événements. Le second élément est la notion de progrès : histoire au sens plein du mot signifie une succession d'événements qui sont les degrés d'une montée, qui constituent la réalisation irrévocable d'un plan. Ici la notion d'his-

toire s'oppose aux conceptions catastrophiques, comme celles de la gnose ou de Spengler, pour qui le devenir est fait d'événements entre lesquels il n'y a pas continuité et progression.

Tel est le résidu que la pensée universelle a gardé de la théologie chrétienne de l'histoire. Mais il faut ajouter que la vision chrétienne ne comprend pas seulement les notions d'événement et de progrès. S'il en était ainsi, la vision chrétienne serait une conception simplement évolutive. La conception chrétienne est essentiellement eschatologique, c'est-à-dire que la notion de fin (eschaton) y joue un rôle central et ceci d'une triple manière. En premier lieu, l'histoire n'est pas un progrès éternel, mais elle a une fin : elle constitue un plan défini, limité, que les Pères de l'Eglise caractérisent comme la Semaine cosmique, à laquelle succède le huitième jour, dont le dimanche est la figure prophétique dans la liturgie. En second lieu, le christianisme est cette fin : le Christ s'est présenté comme venant à la fin des temps et comme introduisant le monde définitif. Ainsi il n'y a pas d'au delà du christianisme. Il est vraiment *eschatos,* novissimus. Il est la jeunesse éternelle du monde. Et tout le reste à côté de lui est périmé. En dernier lieu, cette fin comprend elle-même un développement qui définit le temps où nous sommes : entre l'acquisition de la réalité définitive par l'Ascension et sa pleine manifestation à la Parousie, il y a un délai, rempli par la mission, et durant lequel le monde présent, déjà périmé, bénéficie d'un sursis. On voit qu'ici la vision chrétienne s'oppose diamétralement à celle de l'hellénisme : c'était l'antiquité qui était criterium de vérité pour Julien, c'est au contraire la nouveauté pour le chrétien. L'homme véritable, c'est tout ensemble l'homme intérieur, l'homme spirituel, mais aussi l'homme nouveau, qui s'oppose au vieil homme.

Toutefois ceci encore exige de nous une précision, tant cette conception chrétienne de l'histoire est délicate à définir exactement. Nous avons dit que la nouveauté caractérisait le christianisme. Mais nous avons dit aussi qu'avec le Christ l'événement décisif était arrivé. En un sens donc, toute nouveauté est donnée en Lui. C'est un autre caractère de la vision chrétienne de l'histoire que l'événement central, qui n'est pas à l'origine, comme dans l'hellénisme, ne soit pas non plus au terme, comme dans l'évolutionisme, mais au centre. Ainsi l'histoire change qualitativement selon qu'on est avant ou après le Christ. Celle d'avant y prépare et constitue donc un vrai progrès. Mais une fois le Christ présent, il ne s'agit plus que de conserver et de transmettre un dépôt désormais immuable, puisqu'il est la fin déjà présente. Ainsi la notion de tradition prendra-t-elle ici un sens, puisque désormais le monde futur est déjà là. On voit par là que ce n'est ni le progrès comme tel, ni la tradition comme telle que défend le christianisme. Ces notions sont chez lui qualifiées. Elles ne valent pas en soi, mais seulement dans leur relation au Christ. Ce sera l'er-

reur des hérésies de faire un absolu de l'une ou l'autre de ces notions et, soit de revenir à l'immobilisme de l'hellénisme, soit au contraire de céder à l'évolutionnisme radical de l'hégélianisme et du marxisme. Ce seront les erreurs inverses de l'intégrisme et du modernisme. Pour le christianisme, il n'y a pas une idéologie du progrès, ni une idéologie des idées éternelles. Il y a le fait du Christ autour de quoi la vision de la réalité se constitue. Et c'est en quoi les catégories de la philosophie chrétienne sont comme des dépouilles dont s'emparent les pensées profanes, mais qui perdent leur valeur quand elles cessent de s'appuyer sur la théologie chrétienne proprement dite.

La troisième objection de Celse est peut-être la plus frappante. Elle concerne la valeur de l'homme. Celse reproche aux chrétiens de se donner d'abord à eux-mêmes, puis à l'homme en général une ridicule importance : « Juifs et chrétiens ressemblent à une troupe de chauves-souris, à des fourmis qui sortent de leurs trous, à des grenouilles qui tiennent séance autour d'un marais, à des vers formant assemblée dans un coin du bourbier qui se diraient les uns aux autres : nous sommes ceux à qui Dieu révèle toutes choses d'avance ; négligeant l'univers et le cours des astres, c'est pour nous seuls qu'il gouverne, cherchant par quels moyens nous pouvons lui être unis éternellement. Nous avons été créés par Dieu entièrement semblables à Lui : toutes choses nous sont subordonnées, la terre et l'eau, l'air et les étoiles » (*Contre Celse*, IV, 23).

La critique de Celse ici encore présente deux aspects. Ce qu'il conteste d'abord dans le christianisme, c'est sa prétention à la transcendance par rapport aux autres religions. De quel droit les chrétiens se prétendent-ils l'objet d'une sollicitude spéciale de Dieu ? Et poussant sa critique dans le sens le plus moderne, Celse s'efforce, en comparant le christianisme aux autres religions, de montrer qu'il ne s'y trouve rien qu'on ne retrouve ailleurs. Il y a une religion dont les religions ne sont que des approximations et le christianisme n'est qu'une de ces approximations. Au delà de cette critique, c'est à l'importance plus générale que le christianisme attache à l'homme que Celse s'en prend. Pour lui, ce qui est divin, nous l'avons dit, c'est l'ordre éternel du cosmos. L'homme rentre dans cet ordre dont il n'est qu'un rouage. Il fait partie de la nature. Qu'est-ce dans cette vision qu'un homme, sinon un élément du tout, infime et sans importance.

Je n'ai pas besoin de souligner la modernité de ces critiques. Elles touchent ici encore un des points essentiels de la vision chrétienne des choses. Le relativisme et le syncrétisme modernes font eux aussi du christianisme une des formes de la vie religieuse et contestent sa prétention à être l'objet d'une intervention particulière de Dieu. Plus encore la pensée scientifique moderne conteste la vision anthropocentrique du christianisme. A mesure qu'elle découvre les profondeurs

de l'espace et du temps, l'humanité lui paraît perdue dans cette immense nature, dont elle représente une réussite précaire et fragile, mais sans rien d'exceptionnel. Pour le naturalisme moderne, la réalité ici encore est le tout, le tout du cosmos ou le tout de la société, dans lequel l'individu apparaît seulement comme une partie, un rouage totalement subordonné à l'ensemble.

Or à cette vision des choses, le christianisme s'oppose de la façon la plus radicale. Pour lui un seul homme est plus que le monde de la nature tout entière. Une personne est elle-même une totalité et ne peut jamais être considérée comme une simple partie. Il n'est que de rappeler ici quelques-uns des grands textes qui jalonnent l'histoire de la pensée chrétienne. C'est Grégoire de Nysse, condamnant l'esclavage en rappelant que « dans tout ce qui existe rien n'est capable de contenir la grandeur de l'homme ». C'est le mot de Jean de la Croix : « Une seule pensée de l'homme vaut mieux que tout l'univers ! » C'est celui de Pascal : « De tous les corps ensemble, on ne peut faire un acte d'intelligence ». L'affirmation de la transcendance de la personne humaine par rapport à toute la nature apparaît donc ici comme une affirmation majeure de la pensée chrétienne. Or ici encore nous retrouvons la même position que tout à l'heure. Cette valeur de la personne était étrangère à la pensée antique. Le fait chrétien l'a imposée à la pensée. La pensée moderne l'a recueillie et elle est maintenant considérée comme appartenant au patrimoine de la pensée humaine. Ici encore la pensée chrétienne nous apparaît comme retentissement du fait chrétien sur la pensée.

Ce qui fonde en effet cette doctrine dans le christianisme, c'est la conception de l'homme créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire de l'homme appelé par Dieu, par une vocation personnelle, à participer à sa vie. L'affirmation essentielle ici c'est donc bien, comme le voyait Celse, celle de l'amour de Dieu, qui s'intéresse à l'homme sa créature, ou plutôt qui l'a créé seulement pour lui communiquer ses biens. Cet amour ne s'adresse pas à l'espèce humaine de façon générale. Il s'adresse à chaque âme en particulier : « Il m'a aimé et il a donné sa vie pour moi ». Chaque chrétien se considère donc comme aimé personnellement par Dieu, comme racheté par le sang du Christ, qui serait mort pour lui seul. Une telle affirmation bouleverse toutes les perspectives. Elle donne à chaque homme une valeur infinie, en tant qu'il est objet d'un amour infini. C'est là ce qui fonde la valeur de toute âme d'homme, qui fait qu'elle a plus de prix que tout l'univers. Oui, Celse a raison, le chrétien pense en effet que Dieu a créé les hommes pour se les rendre semblables et que tout leur est subordonné. Et la question que nous pourrons nous poser ici, c'est celle de savoir si ce sens de la dignité de l'homme peut subsister en dehors des vues théologiques qui la fondent. Il semble bien qu'il n'en soit pas ainsi. Les philosophies laïques de la personne, qui veulent fonder sa

valeur simplement sur sa nature, sont en effet, les événements le prouvent, impuissantes contre les courants totalitaires qui veulent subordonner la personne aux forces de la nature. Une seule réalité en effet est inviolable et c'est Dieu même. Ce qui rendait la personne sacrée, c'était sa consécration, son appartenance à Dieu. Hors de cette consécration, la philosophie s'avère bien impuissante à protéger cette réalité qu'elle doit au christianisme.

Ainsi au terme de cette étude, nous arrivons à préciser à la fois la nature et le contenu essentiel de cette notion de pensée chrétienne qui nous avait paru d'abord si énigmatique. Elle est le sillon que les réalités chrétiennes tracent dans la pensée en l'obligeant à se conformer à cette donnée nouvelle qu'elles constituent et qui fait partie de la réalité intégrale. A cet égard la pensée chrétienne, étant la seule qui tienne compte de la totalité du réel, nous apparaît aussi comme étant la pensée la plus achevée. Elle nous donne la vraie conception de Dieu, de l'homme et du monde. A cette vraie conception, la raison humaine en droit pourrait parvenir. En fait, parce que l'homme qui l'exerce est un homme pécheur, elle en a été historiquement incapable. Il a fallu le fait chrétien pour que la pensée comme telle atteigne son objet. Il en est ainsi comme de l'homme qui ne se réalise pleinement que dans le christianisme. Ainsi le christianisme dont le but premier et essentiel est d'ouvrir à l'homme le monde surnaturel de la vie trinitaire est aussi par surcroît ce qui lui permet de s'accomplir dans l'ordre propre qui est le sien.

Paris. Jean DANIÉLOU, S. I.

LES CATHOLIQUES DE TCHECOSLOVAQUIE ET NOUS

Pour nous catholiques, pour nous prêtres surtout, les accords culturels signés l'an dernier entre la Tchécoslovaquie et la Belgique, dans le prolongement des échanges de sympathie amorcés dès avant la dernière guerre, doivent se compléter d'échanges beaucoup plus importants dans le domaine religieux. En effet, l'enjeu de la lutte menée par les catholiques, là-bas aux frontières du communisme, c'est la défense de l'Europe contre le matérialisme officiel, c'est la conversion possible de la Russie — et de là une influence nouvelle, décisive, sur le progrès des missions catholiques dans le Moyen et l'Extrême Orient. Or, les catholiques de Tchécoslovaquie ont les regards tournés vers nous ; nous n'avons pas le droit de nous désintéresser de leurs efforts.

Examinons donc l'atmosphère dans laquelle ils travaillent, les difficultés qu'ils rencontrent, les problèmes qui se posent chez eux, tant au point de vue de l'adaptation du clergé que de la pénétration dans la masse ambiante, et enfin ce que nous pouvons apporter à nos confrères de là-bas.

Le peuple de Tchécoslovaquie, et surtout la Bohême, a un passé religieux très mouvementé. Il suffit de lire l'histoire des monuments religieux et profanes de certaines villes, de Prague par exemple, pour se rendre compte des ravages causés successivement par les guerres de religion (guerre des Hussites, guerre de 30 ans). Ce qui reste de ces cahotements, c'est la présence de trois religions : En Bohême-Moravie les catholiques vivent à côté des membres de l'Eglise nationale tchèque — et en Slovaquie la majorité des non-catholiques (20 %) se compose de Luthériens (soit environ 15 %) ; le plus grand nombre de ces derniers sont favorables, semble-t-il, au parti communiste.

Les déportations de citoyens de race allemande ou hongroise ont privé le pays de quelque 4 millions d'habitants, et une fraction des Hongrois rejetés de Slovaquie a été remplacée par des Slovaques — en grande partie luthériens — qui vivaient en Hongrie. Ces déportations eurent donc, elles aussi, un aspect religieux autant que politique.

Il paraît qu'une propagande de tendance anti-vaticane s'infiltre de façon assez persistante ; mais cela ne doit pas provoquer de nombreuses défections de la foi catholique. Il se produit au contraire, tout au long de l'année, un certain nombre de retours à la pratique de la religion.

Le peuple chrétien resté catholique est très pieux. Nous sommes ravis, nous occidentaux, quand nous entendons les chants slaves résonner dans les églises remplies, et quand nous voyons ces chrétiens s'agenouiller simplement sur le pavement de l'église ou contre une marche d'un autel latéral, ou abandonner leur sac ou leur livre de prières sur le sol pendant qu'ils vont communier. Ils gardent une grande dévotion aux saints Cyrille et Méthode, qui furent leurs premiers apôtres, et dont les noms évoquent à nos esprits l'idée des peuples slaves.

Mais s'ils sont orientaux par leur langue et par un certain sentimentalisme, leur histoire, leur culture, leurs méthodes économiques et sociales, leurs relations, leur bon sens très caractéristique les apparentent à l'Occident.

Or c'est précisément cet occidentalisme et ce bon sens qui ont été violemment heurtés par la « révolution » (Libération) de mai 1945, au point que le peuple en a gardé une véritable blessure spirituelle. Voici quelques traits de cette lamentable histoire.

Au cours de la guerre, des dirigeants syndicaux non reconnus par l'occupant avaient créé le Conseil central des syndicats (URO) et élaboré dans l'illégalité un plan de redressement économique de la Tchécoslovaquie. C'est sous l'influence de ces idées radicales que le gouvernement tchécoslovaque de Londres avait décidé, entre autres mesures, la nationalisation de toute l'industrie et des banques, et la socialisation complète de l'agriculture sous la forme de kolkhozes. Heureusement, avant de reprendre possession du pays, le gouvernement en exil prit contact avec Moscou, et ce sont, raconte-t-on, les Russes eux-mêmes — ô ironie — qui ont modéré ses ardeurs révolutionnaires, en faisant valoir que le contraste trop flagrant entre les nouvelles mesures et le caractère raisonnable du peuple de Tchécoslovaquie pourrait susciter une réaction violente de la population. Lorsque le gouvernement, un peu calmé, rentra au pays, ce fut la terreur. L'URO — qui sous couleur de neutralité complète n'en était pas moins un centre d'action communiste convaincu — commença de jouir d'une influence considérable ; on fit pression sur le peuple, on fit craindre au Président de la République une guerre civile s'il ne cédait pas aux volontés de certain parti. On démit sous un prétexte ou l'autre (en général sous une accusation, reconnue fausse depuis lors, de collaboration avec l'ennemi) de nombreux directeurs d'usine non-communistes ; on nomma des ministres communistes pour tous les postes importants.

Telle est l'atmosphère psychologique dans laquelle les catholiques ont dû travailler après la guerre, atmosphère qui existe encore actuellement, bien qu'elle se dissipe tout de même comme un mauvais brouillard, parce que le peuple redevient peu à peu ce qu'il était.

Les communistes ont les ministères-clés : l'intérieur (avec la police), les finances, l'agriculture, le travail et la prévoyance sociale, l'information et la propagande, le commerce extérieur. En outre leur influence est prépondérante à la défense nationale et aux affaires étrangères : les principales fonctions dans l'armée sont confiées à des généraux communistes, et le sous-secrétaire d'État aux affaires étrangères est également un communiste. Le parti populaire (composé en majeure partie de catholiques) a tout juste les ministères de la technique et des travaux publics, de la poste et de la santé. Le ministre-président est un communiste, on ne le sait que trop. Quant à l'attitude du président de la République, le Dr Benes, elle n'est pas bien définie. D'aucuns le disent opportuniste, très influençable par son entourage immédiat. D'autres affirment au contraire qu'il est obligé de ménager prudemment des intérêts opposés, plus nombreux que dans d'autres pays, à cause du voisinage de la culture occidentale de son pays avec la Russie, Russie dont son pays a besoin, pour remplacer, au moins au début de l'après-guerre, le grand fournisseur et client qu'était l'Allemagne. Il ne semble pas être extrémiste du tout. Il a certainement une admiration foncière pour la religion catholique, « car elle seule, dit-il, a résisté aux assauts du Nazisme en Allemagne ».

Au fond tout cela ne serait rien si les âmes étaient libres. Mais il règne dans ce pays un air de matérialisme auquel on a de la peine à échapper, qu'on est presque obligé de respirer. Et cela représente un très grand danger pour les catholiques. Il y a d'abord les slogans de la reconstruction économique, les grandes réclames pour les industries nationales (Nârodni Podnik), la publication hebdomadaire des résultats du plan biennal de production (1947-1948), toutes choses qui attirent fortement l'attention, et bandent les énergies dans un but purement matériel, sans compensation spirituelle. La propagande est aux mains des communistes, et les nominations dans l'industrie passent toutes par la centrale communiste URO.

D'ailleurs on cherche systématiquement à détruire l'« esprit ». Un jour on nous conduisit dans un des internats pour les élèves des écoles techniques de Zlin, la grande cité industrielle des fabriques Bat'a. Nous y fûmes admis par exception, malgré notre qualité de prêtre, et tout de suite un contact sympathique s'établit avec les grands jeunes gens que nous y rencontrâmes, de futurs ouvriers spécialisés ou contremaîtres dans les usines Bat'a. Quel dommage de songer que, dans les neuf internats groupant environ 4.500 jeunes ouvriers à l'étude, on ne voit jamais un prêtre. L'accès lui est formellement interdit. Toute réunion en dehors de l'internat est très difficile à organiser, par le fait que le temps libre de ces jeunes gens est lui-même occupé avec minutie heure par heure, supprimant pour eux la faculté de s'absenter facilement, et même la possibilité de réfléchir un peu

à soi-même. Pauvres jeunes gens qui passent les moments critiques de leur adolescence sous la direction de préfets communistes, et à quelques pas des internats de jeunes filles, tandis que tout, dans la ville et au travail, les incline vers des préoccupations matérielles ! Aussi l'atmosphère de Zlin est-elle réellement pénible. Comme nous faisions part de nos impressions à un des dirigeants de l'URO, un communiste convaincu mais aimable, avec lequel nous avions déjà eu d'autres entretiens, celui-ci nous répondit sur un ton de grand naturel : « Mais c'est le système ! »

Y a-t-il là-dessous une pression de la Russie ? un programme de déchristianisation dicté par Moscou ? Nous ne le croyons pas. L'influence russe est toutefois indéniable. Sans doute il n'y a pas de Russes en Tchécoslovaquie, et le gouvernement n'a pas été imposé du dehors comme dans d'autres pays d'Europe Centrale. Mais l'influence de Moscou — par suite surtout des liens économiques — s'impose de plus en plus. L'absence de la Tchécoslovaquie à la Conférence de Paris sur le Plan Marshall est symptomatique. De plus, à la fête du travail, le 1er mai, tout semblait avoir été arrangé pour qu'on dût saluer en même temps le drapeau tchécoslovaque et le drapeau rouge avec marteau et faucille, et pour mettre sur le même pied Benes et Staline, l'idéal du peuple tchécoslovaque et l'idéologie russe. Il y a de temps en temps une exposition soviétique à Prague et ailleurs, et des librairies se spécialisent dans les livres russes. Dans tout l'enseignement moyen, l'allemand détesté est remplacé par le russe comme seconde langue obligatoire.

La police reçoit-elle ses mots d'ordre de Moscou ? Nul ne le sait. Elle agit particulièrement fort en Slovaquie. Dans ce pays, les catholiques souffrent d'un complexe pénible : ils ont eu un prélat catholique, Mgr Joseph Tisso, à la tête de leur gouvernement, pendant la guerre, et l'indépendance de celui-ci avait été garantie par Hitler. De nombreuses compromissions avec les allemands, sur lesquelles se greffent des revendications nationalistes qui semblent assez légitimes, font que, malgré le geste de réconciliation du gouvernement tchèque, les Slovaques se sentent observés, et qu'ils interprètent en mal toutes les mesures venant du gouvernement central de Prague. Pour eux le communisme signifie l'opposition au catholicisme et l'action du pouvoir central. Ils n'ont qu'un souhait : « Etre délivrés des Russes et des Tchèques ». Aussi se cabrent-ils contre les communistes dans une intolérance et peut-être une incompréhension qui doivent fatalement amener des heurts.

C'est ainsi que, par exemple, les sermons du dimanche sont écoutés par la police secrète, et qu'on a fait des perquisitions dans les couvents pour prendre machines à écrire ou autres objets utiles. Autre fait : le jour de la bénédiction de telle chapelle universitaire destinée aux étudiantes catholiques, l'accès a été refusé à l'aumônier par

la police armée, sous prétexte qu'un homme n'avait pas à s'introduire dans les locaux réservés aux femmes. Mais quelques semaines plus tard la même autorisation fut accordée aux luthériens — en vertu, sans doute, de leur attitude communisante —. Les laïcs eux-mêmes se sentent observés et évitent avec la plus grande circonspection de s'attarder dans les rues en conversation avec un prêtre. Les écoles libres ont été supprimées depuis 1945. L'Etat les a reprises et n'a maintenu que deux ou trois professeurs ecclésiastiques par collège. Tout cela crée dans ce pays une atmosphère tendue, soupçonneuse : artificiellement soupçonneuse, car on n'y est pas plus derrière le rideau de fer qu'en Bohême-Moravie.

Dans la partie tchèque du pays, au contraire, la liberté d'action des catholiques est plus grande ; chacun s'y sent le droit de faire ce qu'il veut, et de dire ce qu'il veut (il y a encore une presse d'inspiration catholique). Les catholiques y sont aussi beaucoup plus tolérants. On cite même le cas d'industriels qui se sont affiliés au parti communiste pour garder leur place ; ils ne se croient nullement contaminés par les idées du parti et restent fervents chrétiens. Mais combien de temps pourront-ils rester en marge du groupe ? et puis, à quel mouvement d'idées donnent-ils leur voix au Parlement ? On nomme aussi quelques ecclésiastiques — notamment un curé bien connu de Prague — qui furent quelque temps ouvertement membres du parti communiste. Depuis lors l'autorité ecclésiastique est intervenue, heureusement. Les prêtres peuvent se présenter aux bureaux de l'URO sans même être regardés, encore moins montrés du doigt, et les rapports entre communistes et catholiques sont francs. D'ailleurs les prêtres doivent, pour les nécessités de l'enseignement, apprendre le russe. Ils suivent donc avec des communistes des cours et des conférences donnés par des communistes. Leur costume est également le même que celui des laïcs, sauf le col romain qui reste un signe distinctif indubitable. Que ne profitent-ils à fond de ces occasions de rencontrer les laïcs !

On pourrait cependant affirmer que le danger, la tentation qui guette les catholiques de Bohême-Moravie est — par opposition à ceux de Slovaquie — de s'aventurer trop loin sur la voie de la tolérance, d'autant plus inconsciemment que cette tactique leur concilie la faveur des adversaires. La grande difficulté est de trouver le juste milieu, de se retirer le moins possible dans une espèce de ghetto, sans toutefois perdre leur « originalité » évangélique par suite du contact avec les autres.

D'autre part les catholiques du Parlement ont entrepris la noble tâche de rendre à tout le peuple — catholique ou non — blessé dans son âme par la terreur révolutionnaire, la conscience de ce qu'il est et de ce qu'il peut ; de guérir cette blessure spirituelle par le raffermis-

sement des qualités d'équilibre et de bon sens, et par le retour à une culture plus occidentale.

Pour soutenir cette œuvre éminemment salutaire il faut des prêtres nombreux, éclairés et spécialisés. Or ici nous nous heurtons, de l'avis même de certains dirigeants laïcs et de députés catholiques, à un problème très délicat. D'abord les vocations sacerdotales sont fort peu nombreuses, par suite du préjugé encore assez répandu que les prêtres sont originaires des familles fidèles aux Habsbourg, et donc opposées au mouvement nationaliste qui a détaché les Tchèques et les Slovaques respectivement de l'Autriche et de la Hongrie.

On demande des prêtres instruits, capables de prendre en main les intellectuels qui sont appelés à jouer un rôle important, et qui aspirent d'ailleurs, d'une manière très définie, à un approfondissement de leur vie spirituelle. A part le Dominicain qui s'occupe ex professo des étudiants de Prague, à part les Jésuites qui attirent des intellectuels aux confessionnaux de leur église Saint-Ignace, à part les Dominicains qui dirigent — si nous sommes bien informés — la faculté de théologie de Olomouc, on ne remarque guère l'action intellectuelle de prêtres instruits.

Où sont-ils ? C'est bien simple : même s'ils sont proportionnellement nombreux, ils se trouvent absorbés par la besogne de paroisse et par les écoles. De là vient également l'absence d'apostolat spécialisé pour les diverses professions. Les ouvriers n'ont pour ainsi dire personne qui les groupe, les forme, les prémunit contre le matérialisme grandissant. Ainsi, dans la ville industrielle de Zlin (Bat'a) qui ne comptait, il y a 50 ans, que 3.000 habitants et qui en a maintenant plus de 50.000, avec un accroissement annuel de 1000, il n'y a qu'un seul prêtre — le professeur de religion au gymnase — qui puisse s'occuper des milliers de jeunes ouvriers de l'endroit. Et encore, dans quelles conditions ? Nous avons déjà signalé que l'accès des internats lui était interdit. Quant au clergé paroissial, il ne faut pas compter sur lui pour cette tâche. Il est débordé. La paroisse centrale, composée de 30.000 âmes, n'a qu'une seule église pouvant contenir 400 personnes ! Son clergé se compose tout juste d'un curé et de deux vicaires ; les quatre abbés professeurs de religion ont tout leur temps pris par ces cours.

Aussi lorsque le chanoine Cardijn vint de Vienne, le 18 avril, adresser quelques mots aux dirigeants de la jeunesse, de la jeunesse ouvrière en particulier, il put aisément enthousiasmer son monde en leur exposant les principes généraux entendus déjà des centaines de fois chez nous (apostolat de l'ouvrier sur l'ouvrier — scandale du XIX[e] siècle : avoir perdu la masse ouvrière, etc.). Il y a là une preuve que les prêtres ont manqué à cette jeunesse.

Faut-il désespérer ? Certes non. En effet, comme nous le disions plus haut, on remarque un désir très intense d'approfondissement

religieux chez les laïcs, les intellectuels surtout : les âmes sont travaillées par la grâce.

Ensuite il y a les écoles moyennes. On a craint, voilà quelques mois, leur suppression complète en Bohême et Moravie, comme elle est déjà réalisée en Slovaquie. Heureusement, à la suite de démarches personnelles des évêques auprès du président Benes, à la suite d'une manifestation contradictoire réussie, et d'une déclaration ferme du parti populaire (catholiques) suivie, peu de temps après, de la même déclaration faite par le parti démocrate de Slovaquie, le gouvernement a décidé de nommer une commission chargée d'apaiser les différends. Celle-ci devait se réunir avant le 30 mai ; en fait la réunion n'a pas encore eu lieu, de sorte que l'année scolaire qui commence ne sera affectée par aucun changement, et que la question de l'école unique a grande chance d'être réglée par la nouvelle Constitution. Or dans ce cas il faudra une majorité des 3/5 des voix, ce qui n'est pas réalisable sans l'appui des partis populaire et démocrate, respectivement en Bohême-Moravie et en Slovaquie. On a donc beaucoup d'espoir de ce côté.

Une troisième lueur d'optimisme vient elle aussi de la jeunesse. Lors du Congrès de la jeunesse du parti populaire (25-27 mai), on compta dans le cortège, outre la délégation de Prague et des villes, 70.000 participants venus, librement, de la campagne, surtout de Moravie, en costumes nationaux et avec un jeune enthousiasme conquérant. Cela fit tant d'impression sur les autres partis qu'il y eut de-ci de-là des tentatives de sabotage. Il est à supposer que cette manifestation ne sera pas sans influence sur l'avenir du pays, et qu'elle aura réveillé le courage de beaucoup de faibles.

Il y a, enfin, que le peuple se remet petit à petit de la crise morale qui a suivi la révolution de mai 1945. Ce phénomène se remarque déjà dans l'industrie, où les ouvriers siégeant dans les Conseils d'entreprise n'exigent plus tant de gros salaires mais bien des chefs compétents, et où les nominations du personnel dirigeant se font un peu moins selon la couleur politique et davantage en tenant compte de la valeur technique et morale des candidats. Les catholiques aussi ont du courage à la lutte. Après toutes les destructions de leurs monuments, ils ont toujours reconstruit ; maintenant ils se mettent avec ardeur à la reconstruction morale. Et, comme nous le disions, pour des gens aux idées larges il reste assez de liberté dans le pays ; l'influence russe n'est encore qu'une influence indirecte.

Ce qu'il faudrait pour que ces germes poussent, pour que ces efforts triomphent, pour que l'« esprit » s'impose définitivement, c'est d'abord plus d'union entre les catholiques, plus d'organisation pratique, ensuite des prêtres plus nombreux qui puissent encadrer les hommes d'action.

La besogne est belle, surtout quand on songe à l'importance de la mission des catholiques aux frontières du communisme, et qu'on n'a pas tout à fait renoncé à la conversion de la Russie et, par elle, du Moyen et de l'Extrême Orient. Si telle est l'importance de la tâche des prêtres et laïcs là-bas, la Providence suscitera les moyens de réaliser cette tâche. Or à ce point-ci nous avons, nous catholiques belges, un rôle à jouer. Car les yeux de ce peuple en lutte, de ces chrétiens qui veulent éviter l'asservissement, se tournent vers nous. Ils demandent de nous l'exemple de notre vie chrétienne, le contact avec nos dirigeants laïcs et nos prêtres, et enfin le soutien de nos prières. Ils se tournent surtout vers nous, parce qu'ils savent que nous avons un clergé nombreux, des écoles libres et une tradition catholique stable depuis plusieurs siècles. Pourquoi ne pourrions-nous pas enfin comprendre que ces immenses trésors spirituels, auxquels nous ne songeons d'ailleurs que trop peu et que nous n'estimons bien qu'en les comparant avec la situation plus difficile des autres, ne nous ont pas été donnés pour nous seuls, mais aussi pour les autres peuples ? Nous sommes responsables de ces valeurs chrétiennes aux yeux de tous les peuples — et en particulier des peuples où le christianisme est menacé — puisque, dans le grand Corps du Christ, tous les hommes de toutes les nations ne font qu'un.

Puisse notre sens catholique susciter en nous de l'intérêt pour nos frères qui, là-bas, sur les territoires gagnés à Jésus-Christ par les saints Cyrille et Méthode, défendent leur foi, notre foi, contre les assauts du communisme ! Prions pour que tous les espoirs qui naissent s'amplifient sous le souffle du Saint-Esprit, pour que ce peuple retrouve son âme vraie, la meilleure garantie de son avenir !

Anvers, 5 août 1947. Adrien TAYMANS, S. I.

UNE « SOCIETAS IESU » AU XV^e SIECLE (1)

Dans la continuation des Annales de Baronius, par Raynaldus, on lit à l'année 1459 « Hoc anno (Pius II) novam militiam societatem Iesu nuncupatam, quae se bello in Turcas gerendo, fideique amplificandae devoveat, multis privilegiis decoravit atque universos praesides, reges, principes rogavit ut eos, qui huiusmodi se societati aggregarent proficiscerenturque in barbaros, opera et studio iuvarent » (2).

Une bulle du pape Pie II (*Pii II Reg. Vatic.*, n° 469, fol. 386) nous renseigne sur la nature de la « Societas Iesu » en question. Elle débute par les mots suivants « Pius etc. Dilectis filiis omnibus et singulis Societati Domini Iesu nuncupatae incorporatis et incorporandis seu eam profitentibus salutem » (3). Après des considérations générales sur la croisade contre les Turcs, les retards forcés d'une action commune des princes et la nécessité de secourir par des expéditions de moindre envergure les positions menacées, le pape autorise la formation d'une bande militaire dont l'organisation lui a été proposée par leur « *orator et nuntius* », un certain *Gerardus de Campo, Leodiensis*. Destinée à aller combattre les Turcs, elle portera le nom de *Societas Iesu* (Gérard dans certaines lettres françaises le traduit par Compaignée de Jésus). Le pape en détermine les modalités. Gérard s'est présenté au pape avec les propositions du groupe et des lettres de recommandation de plusieurs princes catholiques.

Il a sollicité l'approbation pontificale pour le dessein de ces nombreux hommes, pleins de piété et « *probitate praestantissimos* », d'organiser une expédition pour laquelle ils s'engageaient à se défrayer

---

(1) Sources : H. Prutz, *Pius II Rüstungen zum Turkenkrieg und die Societas Jesu des Flandrers Gerhard des Champs.* Münchener Sitzungsberichte, Philosophisch-philologische und historische Klasse, 1912, 4 Abh. — en appendice la bulle de Pie II, Pii II reg. Vatic., n° 469, fol. 386. — *Mémoires et documents* publiés par la société historique et d'archéologie de Genève, t. XX, pp. 106, ss. Le Fort y publie la correspondance de Gérard avec les autorités de Genève. — *Revue des sociétés savantes, 1876.* Parmi les documents extraits des archives de Besançon figurent les pièces ayant rapport à la *Societas Iesu.* — *Pii II Commentarii rerum memorabilium a R. D. Ioanne Gobellino,* edit. Franç. Band. Piccolomini, Rome, MDLXXXIIII, l. XII, p. 591 ss. — *Raynaldi Annales ecclesiastici,* éd. de Lucques, 1753, t. XXIX, p. 216-217. — H. Vast, *Le cardinal Bessarion (1403-1472),* 1878. — L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Humanist und Staatsmann,* I. Darstellung. — *Funde u. Forschungen... Görresgesellschaft,* Paderborn, 1923, pp. 285 ss. — L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste,* II, ed. 1894.

(2) *Raynaldi Annales ecclesiastici,* 1753, t. XXIX, p. 216-217. Quae litterae hac nota temporis consignatae. Datae Mantuae anno MCDLIX, Kal. Iulii Pontif. anno 1°. — Il s'agit ici d'une des copies expédiées de Mantoue et signalées au registre de Pie II mais à une date différente de celle de la première collation.

(3) H. Prutz, *o.c.*, p. 60-63.

eux-mêmes. L'orateur, interrogé par le pape et les cardinaux, se fai sait fort d'organiser rapidement cette expédition. Après délibération, les cardinaux ont jugé que le dessein était inspiré de Dieu et que la nouvelle organisation rendrait grand service, comme corps auxiliaire en Hongrie ou dans les autres pays menacés. Le pape en approuve donc la création dans les conditions suivantes : les troupes se réuniront au camp de Bouillon et seront recrutées dans quatre nations : les états du duc de Bourgogne, la Lorraine, les états du duc de Savoie et la principauté de Liége. Elles ne pourront dépasser le total de dix mille hommes. Il appartiendra au pape, les troupes une fois prêtes, de donner l'ordre de départ, de désigner un légat ou un nonce, et de nommer un capitaine pour les commander. Afin de promouvoir l'entreprise le pape accorde à tous ceux, quels qu'ils soient, qui s'engageront pour la durée d'un an et à leurs frais dans cette entreprise, ainsi qu'à ceux qui fourniront un homme d'armes aux mêmes conditions, ainsi qu'à l'homme qu'ils défrayent, une indulgence plénière et la rémission de leurs péchés en vertu de l'autorité apostolique. Ils pourront en outre se faire délier de tous vœux non solennels, d'entrée en religion, de chasteté, de pèlerinage. Dans chacun des quatre états prénommés les promoteurs de la Société pourront choisir quatre religieux, de n'importe quel ordre, qui s'offriront à ce ministère, pour prêcher l'enrôlement. Ils seront par le fait investis par l'autorité apostolique du pouvoir d'absoudre dans les cas désignés. Cette bulle est datée de Rome « apud Sanctum Petrum anno... MCCCCLVIII. Idibus Ianuarii, pontificatus nostri primi » c'est-à-dire le 13 janvier 1459. Trois duplicata en furent expédiés ultérieurement de Mantoue.

La concession de cette bulle se place quelques jours avant le départ du pape pour le congrès de Mantoue le 22 janvier 1459. Le 9 février de la même année, Pie II écrivit à son représentant à Rome, Nicolas de Cusa, de lui envoyer à Pérouse cet allemand que, sur la recommandation du cardinal Bessarion, il avait autorisé à organiser cette société. Le 29 juin 1459, le pape renouvela le privilège et munit Gérard de Campo de lettres de recommandation pour les princes ([4]).

Dès son avènement Pie II s'était fixé comme programme de son règne la croisade contre les Turcs et ne cessa d'y appliquer toute son énergie, malgré le peu de faveur que ce plan rencontrait chez la majorité des cardinaux et l'indifférence et l'hostilité des princes et états chrétiens, qui, au milieu de leurs luttes intestines et dans leur politique égoïste, ne se souciaient guère du danger qui menaçait l'Europe.

La chute de Constantinople avait certes secoué la torpeur ; le duc de Bourgogne, par le vœu du faisan (1454), s'était engagé à partir en croisade si un grand souverain prenait la tête de l'expédition, mais celui-ci ne s'était pas trouvé et les appels de Nicolas V et de Calixte

(4) C'est probablement la bulle visée par Raynaldus.

III avaient été méconnus par les cours et les nations chrétiennes de l'Occident.

C'est dans ces conditions que, d'après les « *Pii II commentarii* » de Gobellinus, l. XII, Gérard s'était présenté à Rome. De Campo y passe pour français : « perdita Constantinopoli, cum accepisset praedicatores in ecclesiis sermocinantes publice asserere, caelum mereri qui contra Turcas arma capesserent, zelo fidei ac religionis fervore correptus sub Calisto tertio, publicata in hostes fidei christianorum expeditione, distractis rebus et omni substantia in argentum redacta, cum trecentis peditibus Romam venit, profecturus in Graeciam si stipendio iuvaretur (5). Cum nihil accepisset, maestus abiit, fervoreque omni deposito, in Sabaudiam migravit ». Gobellinus n'est guère favorable à Gérard et s'inspire sans cesse des rapports tendancieux et parfois contradictoires de Lucas de Tollentis, que nous rencontrerons plus tard. Il reproche à Gérard d'avoir tenu une hôtellerie à Bologne.

L'avènement de Pie II ramena Gérard à Rome où il s'adressa au cardinal Bessarion. Par ses origines et aussi par ses convictions, ce grand humaniste était un puissant promoteur de la croisade et le plus fervent soutien de la politique de Pie II. Nature généreuse, romanesque même, il était prêt à s'enflammer pour tous les projets même aventureux et évoquait volontiers la croisade populaire de Pierre l'Ermite. C'est ainsi qu'en 1459 il proposa au provincial des Franciscains de la marche d'Ancône d'y prêcher la croisade, afin de recruter une troupe de trois cents hommes qui iraient faire la guerre au Péloponèse. Une année de service en Morée leur assurait l'indulgence plénière ; de fait la duchesse Bianca de Milan arma cent hommes, Pie II y ajouta deux cents autres. Munie de la bénédiction pontificale la troupe partit d'Ancône, s'empara de Patras par un heureux coup de main, mais se dispersa ensuite pour faire le brigandage (6).

Rien d'étonnant donc que Gérard pût compter sur son appui auprès du pape et obtenir grâce à lui le privilège demandé. Le pape en exécution du projet choisit un capitaine pour promouvoir l'entreprise. C'était un gentilhomme du Midi de la France, Guillaume de la Tourette, qui faisait partie de la garnison française d'Asti occupée au nom de René d'Anjou. Il fallait obtenir qu'il fût déchargé de son service. Aussi le pape en fit-il la demande au roi Charles VII. On ignore toutefois la réponse que fit le roi à cette lettre publiée par d'Achery.

Pie II avait convoqué les princes à Mantoue afin d'y décider et d'y organiser la croisade. Entré à Mantoue le 27 mai, le pape n'y trouva ni princes ni ambassadeurs. Il ouvrit le congrès par une mes-

(5) Gobellinus, *o.c.*, p. 591.
(6) L. Mohler, *Kardinal Bessarion*, I, p. 287.

se solennelle le 1er juin, mais les délégations n'arrivèrent qu'au mois d'août, celle d'abord de Ferrante de Naples et d'Aragon, puis vers le 15 la brillante ambassade du duc de Bourgogne. La première séance ne put avoir lieu que le 26 septembre et bientôt, malgré les appels éloquents du pape et du cardinal Bessarion, des difficultés surgirent de toutes parts : opposition des Vénitiens qui voulaient sauvegarder leur commerce, désaccords en Allemagne, égoïsme des princes italiens, etc. Bref ce fut un gros échec et le pape dut se contenter pour le moment de fixer les contributions à lever dans les pays chrétiens : le clergé paierait pendant trois ans un dixième, les laïques un trentième, les juifs un vingtième de leurs revenus pour défrayer la croisade. Gérard ne semble pas avoir eu plus de succès malgré ses lettres de recommandation, car on n'apprend plus rien de lui jusqu'en 1463 (7), où un de ses messagers vint trouver Bessarion, pour lui annoncer que déjà quatre mille hommes étaient recrutés, et obtenir par son intervention une extension des privilèges, une bannière pontificale et une gratification de deux cents écus.

Gérard toutefois n'était pas resté inactif. Cela ressort d'une calomnie lancée contre lui et recueillie par l'enquêteur dont nous aurons à parler. Il se serait offert au roi Charles VII pour recruter en France une forte troupe, qu'il conduirait à Ancône sous prétexte de croisade, mais que de là il dirigerait contre Ferrante de Naples. Le roi avait refusé (8). Charles VII mourut le 22 juillet 1461.

En 1463 la situation commença à changer à la suite de l'avance des Turcs qui s'emparèrent de la Morée, de plusieurs îles, attaquèrent les établissements vénitiens et plus au nord avaient mis la main sur la Bosnie. Le danger se rapprochait et secouait la torpeur et l'égoïsme des princes chrétiens. La paix et l'union furent rétablies en Hongrie par le traité de Wiener-Neustadt (24 juillet 1463). Mathias Corvin était reconnu comme roi, mais, s'il mourait sans descendance, son héritage passait aux Habsbourgs. Venise après bien des tergiversations se décidait à la guerre et concluait une alliance offensive avec la Hongrie.

Pie II n'avait cessé de rappeler ses engagements au duc de Bourgogne ; il lui avait envoyé, en 1462, l'évêque de Ferrare, Lorenzo

(7) M. Hans Prutz s'est efforcé de montrer que cette démarche a dû se faire en 1460, parce que Bessarion accompagna le messager chez le pape à Pienza et que, d'après Pastor, le pape n'aurait plus visité la ville en 1461, 1462, 1463. Le texte de Pastor ne se rapporte pas à Pienza mais à la ville de Sienne « Das gespannte Verhältniss Pius' II zur Republik Siena bewirkte dass er diese Stadt in den Jahren 1461, 1462 und 1463 gar nicht besuchte und eine desto grössere Sorge seinem eigentlichen Geburtsorte zuwandte ». Pienza ne reçut la constitution urbaine et le nom de ville de Pie qu'en 1462. D'ailleurs, la visite de Bessarion aurait dû se placer au début de février 1460 vu qu'il partit le 20 de ce mois pour son ambassade d'Allemagne. Comment expliquer la collation si tardive de la gratification qui se place en 1463 ?

(8) Gobellinus, *o.c.*, p. 593.

Roverella, chargé aussi de gagner Louis XI à l'idée de la croisade. Le roi de France s'y montra nettement hostile, tandis que le duc de Bourgogne laissait espérer son soutien. Il promettait mais ne tenait pas. C'est alors que le pape envoya en France et en Bourgogne un nouveau nonce, le Dalmate Lucas de Tollentis. Il le chargeait d'enquêter subsidiairement sur le compte de Gérard de Campo, à la suite de la dernière démarche de Bessarion (9).

Pie II était devenu méfiant et ne se sentait pas porté à concéder sans examen préalable les grâces sollicitées par Gérard. Les deux cents ducats demandés par celui-ci, pour acquitter une dette contractée envers la municipalité de Genève dans le cours de ses démarches et pour laquelle il avait dû laisser son fils en otage, n'auraient certes pas ruiné les finances pontificales. Le pape hésitait surtout à concéder la bannière et peut-être à confier le commandement de la troupe à Gérard. C'était engager son honneur. Le Dalmate Lucas devait se rendre compte du sérieux de l'entreprise. Il rencontra Gérard à Genève et dut constater qu'il y avait un mouvement favorable à l'entreprise chez la noblesse, que Philippe, le fils du duc de Savoie, parlait de s'y engager si on lui en donnait le commandement. Un premier rapport suffisamment favorable dut être envoyé à Rome, car c'est ce qui explique l'envoi d'une lettre et d'un ordre de paiement pour cent ducats que Gérard trouvera à Genève.

Lucas avait quitté Genève en compagnie de Gérard et n'avait, d'après son rapport, rien pu apprendre en Bourgogne au sujet de la Société de Jésus et du recrutement. Ce fait doit être inexact, car, parmi les documents tirés des archives de Besançon et publiés en 1876 par la *Revue des sociétés savantes,* au sujet de la *Societas Iesu,* se trouve mentionné le fait que, le 11 février 1463, le chapitre de Besançon or-

(9) Gobellinus, *o.c.*, p. 592 : « Profectus est homo cum litteris, quas optavit : et cum Gallias circuisset, quarto demum anno, memoria eius iam oblitterata, ex comitibus suis unum ad Nicaenum cardinalem misit, Pontifice apud Pientiam agente, quattuor hominum millia in eam usque diem societati adscripta referentem, brevi supra decem millia conventura. Vexillo opus esse et facultatibus quibusdam amplioribus, ac ducentis aureis quibus filium redimat creditoribus obligatum. Nicaenus, his acceptis, laetus ad Pontificem pergit : nuncium adducit, litteras ostendit ad se missas : rogat ne tanta bene gerendarum rerum omittatur occasio : Pontifex similia somnio dicit quae referuntur... Vexillum quod petitur haud temere credendum, nisi homini cognito ac probato : facultates quae peterentur non parvi ponderis esse neque cuique concedendas... ».

On reconnaît donc que des démarches ont été faites par Gérard. Ses premiers insuccès s'expliquent fort bien dans le cadre de l'échec subi par le pape lui-même au Congrès de Mantoue. Les événements de 1462 et de 1463 qui entraînèrent un accroissement de l'activité pontificale et la décision du pape de partir lui-même en croisade, ont dû ouvrir des perspectives nouvelles à l'entreprise de Gérard et le remettre en campagne. De là probablement sa missive à Bessarion et la promulgation solennelle de la bulle à Besançon (*Revue des sociétés savantes,* 1876, p. 479).

donna l'organisation d'une procession solennelle à l'occasion de la promulgation de la bulle d'érection de la *Societas Iesu*.

Gérard fit en outre observer que le nom de Bourgogne n'était pas réservé à cette province mais désignait l'ensemble des états du duc, dont les Pays-Bas formaient la partie la plus importante. Ils entreprirent donc le voyage vers le Nord, où Lucas avait d'ailleurs une mission importante à remplir auprès du duc Philippe. Ici encore, prétend Lucas, on ne savait rien ni de Gérard ni de l'entreprise. Cependant certains conseillers ducaux accusaient Gérard d'avoir présenté à Charles VII son projet de détourner ses troupes vers Naples. Lucas se plaint en outre de nombreuses embûches semées sur sa route (10). Il est certain que le nonce et le capitaine ne s'entendaient guère. Gérard reprit la route de Genève pour y pousser ses préparatifs. Il y trouva la lettre de change et des instructions. Cent ducats lui étaient adressés, mais il ne pouvait les toucher que de concert avec le nonce alors aux Pays-Bas. Il parvint pourtant à les obtenir, non sans provoquer de nouveaux mécontentements « et fut savant, que j'avoie receu les dits cent ducats sans luy : comment j'ay ouy dire, il en fut malcontempt et menassa les dits agents et Robin qu'ils les rendroient une autre fois ». La correspondance du « *conduictier du pape* » et capitaine de la « *noble compaignée de Jésus* », comme il s'appelait, avec les autorités de Genève, jette quelque lumière sur les événements ultérieurs. Ces lettres de réclamations, de reproches et parfois de menaces, ont été publiées dans les « *Mémoires et documents publiés par la Société historique et d'archéologie de Genève* », t. XX, p. 106, n. par Le Fort.

Les lettres qu'il a reçues de Rome semblent lui avoir donné satisfaction, car il a obtenu une bannière pontificale et a été nommé « *promotor* », capitaine, de la troupe à organiser.

Au mois d'août 1463 une nouvelle mésaventure le frappe à Genève. Il avait recruté une troupe, non pas de quatre mille mais de trois cents hommes et sollicita le droit de passage à Genève. A l'approche de la ville, il envoya un ecclésiastique muni de lettres de divers princes, notamment du duc de Savoie et du marquis de Saluces, solliciter le libre passage par la ville, qui lui avait d'ailleurs été promis par les syndics et le conseil, l'autorisation d'une journée de séjour et le droit d'y recruter de nouveaux adhérents. Les croisés obtinrent satisfaction et se virent assigner des quartiers au faubourg Saint-Germain.

Ces passages de troupes et la prédication de la croisade n'étaient pas toujours du goût des bourgeois, qui y voyaient une charge et redoutaient de voir partir de grosses sommes pour l'étranger. Aussi, au moment où il passait sur le pont du Rhône et chevauchait à la suite de sa troupe, Gérard se vit-il subitement séparé d'eux et entraî-

(10) Gobellinus, *o.c.*, p. 592.

né tout armé à l'hôtel de ville, malgré ses lettres de recommandation et ses privilèges. Sa troupe elle aussi paraît avoir couru des dangers de la part de la population. Quant au chef, d'après ses lettres de réclamation, il fut dépouillé d'une partie de ses biens, que toutes ses protestations, appuyées même d'ordres impériaux, ne parviendront pas à lui faire recouvrer. Il put s'estimer heureux de poursuivre sa route vers l'Orient. La troupe ne descendit pas vers l'Italie pour y être dirigée sur Raguse, comme on était convenu ; Venise s'y opposa. Elle prit la route d'Allemagne. « Passant par les Allemaignes, dit Gérard, toujours en augmentant ma Compaignée » (Le Fort, *o.c.*, p. 112-113), « il se rendit par la Hongrie vers la Bosnie, où Mathias Corvin menait campagne contre les Turcs. Le roi avait pris d'assaut la ville de Jaicza (1^er octobre 1463) et assiégea la garnison turque dans la citadelle. C'est à ce moment que Gérard arriva avec sa troupe : « Je arrivay... en l'armée du roy de Hongrie, qui tenoit siège en une place à l'encontre des Turqes nommé Jays » (Le Fort, *o.c.*, p. 113). Le siège se poursuivit jusqu'au 16 décembre. La garnison avait le choix : s'engager dans l'armée hongroise ou rentrer dans son pays, après avoir livré ses armes. 400 guerriers d'élite demeurèrent prisonniers et furent assignés aux chefs des divers contingents. De Campo se vit attribuer quelques-uns d'entre eux, parmi lesquels un capitaine. Il les emmena avec lui comme témoins de la valeur de la « *Compaignée de Jésus et de son capitaine* » et en fit cadeau à ses protecteurs. Gérard eut sa part du triomphe de Corvin, il se vit anobli par le roi de Hongrie et reçut de l'empereur Frédéric III le titre de Comte palatin ». Corvin doit avoir apprécié ses services, car il le chargea de nouveaux recrutements et de lui amener ses troupes en mars 1466. Gérard lui-même écrivait non sans fierté : « Et de toutes les croisiés passés rien n'est venu à perfection hors seullement l'armée du roi de Hongrie et de la très noble Compaignée de Jésus » (Le Fort, *o.c.*, p. 110).

A son retour Gérard semble, d'après les villes d'où sont expédiées ses lettres au Conseil de Genève, avoir séjourné surtout dans les états du duc de Savoie et dans leurs environs : Vienne (2 octobre 1464), Lyon (8 décembre 1465), Fribourg (31 janvier 1466). Tous ces détails nous sont connus par cette correspondance, qui, si elle n'obtint pas satisfaction pour son auteur, nous permet de recueillir quelques renseignements sur la « *très noble Compaignée de Jésus* ». Une lettre de Mathias Corvin vient en quelque sorte en corroborer la véracité. Dans une missive datée du 23 septembre 1465, donc avant la lettre où Gérard mentionne ce nouvel engagement, le roi écrit au Conseil de Besançon que les Confrères de la « *Societas Iesu* » comptaient se rassembler en Hongrie en mars 1466, et voudraient lui envoyer au mois d'octobre un plénipotentiaire pour prendre les arrangements (*Rev. des sociétés savantes*, 1876, p. 479). Gérard y est

appelé « *nuntius* » et « *promotor* » ce qui indique qu'il avait obtenu une promotion à la suite des services rendus.

Qu'advint-il de la « *Compaignée de Jésus* » et de son chef « *comte palatin et capitaine de la Compaignée de Jésus* », les documents ne le disent pas. Nous ignorons même si les confrères furent fidèles au rendez-vous du mois de mars 1466. Le pape qui lui avait accordé la bulle était mort dans la nuit du 14 au 15 août 1464.

De la confrontation des divers documents il résulte que Gérard n'a pu être le misérable aventurier qu'en voudrait faire Gobellinus. Comment expliquer dans cette hypothèse le crédit dont il n'a cessé de jouir auprès de plusieurs évêques et de princes ? Ses lettres révèlent en lui un homme plus cultivé qu'on ne l'attendrait d'un militaire et d'un « *conduictier* », fût-il pontifical.

Ce sont ces traits qui ont poussé M. Prutz à une hypothèse qui ne repose malheureusement sur aucun indice sérieux (11).

Tandis que depuis 1466 la vie de Gérard de Campo s'enfonce dans les ténèbres de l'oubli, il est un autre Gérard originaire des Pays-Bas qui semble jaillir à la lumière vers 1470. C'est Gerardus Flandrensis ou Gerardus de Lisa (12), le fameux imprimeur de Trévise, qui édita entre autres les célèbres lettres de Phalaris. M. Prutz ne voit aucune difficulté à concilier l'épithète de Lisa, de Flandria qu'il interprète comme tout le monde : des bords de la Lys, de Flandre, avec l'épithète Leodiensis de Gérard de Campo, dans l'idée erronée, tirée on ne sait d'où, que le diocèse de Liége se soit jamais étendu à la Flandre. Du moment que cette opposition ne se résoud pas, tous les autres indices, si peu probants d'ailleurs, perdent toute leur valeur.

Il n'était peut-être pas sans intérêt de signaler la première apparition d'un nom qui sera repris moins d'un siècle plus tard et gardera une résonance militaire, vu qu'il n'est que la traduction du terme « *companhia* ». Sous la plume de l'ancien officier, ce nom n'a sans doute pas perdu sa saveur guerrière, bien qu'il ne dût désigner qu'une milice spirituelle, destinée elle aussi à « dilater la foi » mais sans courir sus aux Turcs.

A. DE BIL, S. I.

(11) H. Prutz, *o.c.*, p. 45 suiv.
(12) *Biographie de Belgique*, VII, p. 640-643.

BAPTEME ET DROIT CURIAL

NOTE PASTORALE ET CANONIQUE

Un correspondant de France nous écrit :

« En un diocèse excellent et auquel je suis très affectionné, la question suivante se pose :

Là, comme ailleurs, l'habitude se prend de plus en plus d'accoucher en maternité, ou clinique privée. Les curés — par ailleurs excellents — se sont émus de voir beaucoup de baptêmes, conférés loin de la paroisse du domicile de la mère.

Une première question se posait : on autorisait *la sonnerie des cloches* au baptême lors seulement que le baptême avait lieu dans les dix jours après la naissance.

Monseigneur consulté a répondu voici quelques années (ce n'était pas, d'ailleurs, l'évêque actuel) : « On peut sonner quand le baptême a lieu dans les dix jours *après la sortie de la maternité* ». Les excellents curés ont été ravis de cette solution, qui donnait un coup de barre vigoureux en faveur du baptême *dans la paroisse du domicile* (solution qui, je l'avoue, me semble déjà grosse d'inconvénients, portant un coup au vieil usage, encore très implanté dans ce chrétien pays (mais qui, là comme ailleurs, disparaît), du baptême *aussitôt après* la naissance et généralement dans les trois jours, souvent même pas plus tard que le lendemain).

Mais actuellement l'on va plus loin.

Sous la pression des curés, s'exprimant en réunions d'archiprêtres, le diocèse semble poser en loi (je ne crois pas que ce soit encore sanctionné par un règlement précisément, mais on voudrait y aboutir), que l'aumônier d'une maternité ou le curé d'une paroisse sur laquelle se trouve une clinique, ne pourraient procéder au baptême sans avoir obtenu *l'autorisation* préalable, voire même écrite, du curé du domicile de la mère, de procéder effectivement à ce baptême, — et déjà certains exigent cette autorisation.

Cela m'a beaucoup ému quand je l'ai appris, et je viens d'en écrire longuement à Monseigneur. J'ai insisté sur le danger auquel on exposait des âmes d'enfants en prenant en quelque sorte parti pour le retard du baptême, fût-ce pour raisons paroissiales.

Je lui ai cité le cas d'un ménage scout de ma connaissance trouvant leur bébé — en apparence magnifiquement bien portant — mort dans son berceau le quatrième jour après la naissance... Heureusement, en bons scouts, ils l'avaient fait baptiser dès le second jour.

Je lui ai cité également le cas d'un ménage d'anciens jocistes, décidant, — pour des questions de présence de parrain — de retarder le baptême jusqu'au quinzième jour, et dont le bébé est mort dans l'intervalle... Heureusement ils se sont aperçus de l'approche de la mort, et le père l'avait rapidement baptisé. Mais lui-même me disait : « Quelle peur nous avons eue ; cela nous servira de leçon. Et tous nos enfants dorénavant seront baptisés dans les trois jours ! »

J'ai insisté plus encore sur ce désir instinctif de parents chrétiens de mettre tout de suite le Christ dans l'âme de leurs enfants, de le soustraire tout de suite à l'empire du démon, soulignant que ce peu de souci pris actuellement même par de fervents chrétiens pour un retard de baptême était en connexion avec un affaiblissement du sens du péché originel, avec une

baisse de la foi en ces grandes réalités : la grâce, l'état de grâce, et le pouvoir et l'action du démon.

J'ai essayé de souligner que notre devoir était de lutter avant tout et le plus énergiquement possible là contre. J'ai essayé de souligner aussi que l'un des moyens les plus efficaces de le faire était de favoriser l'usage du baptême en maternité ou dans la paroisse de la clinique.

J'ai apporté l'exemple de J..., où, sous la douce pression des Petites Sœurs, se restaure dans toute une région peu chrétienne, l'usage — presque perdu — du baptême immédiat, — parce que, presque toujours, on accepte le baptême à la Maternité.

J'ai apporté l'exemple parallèle de l'Hôtel-Dieu de Lyon, où l'on accepte presque toujours — comme un usage établi — le baptême immédiat à l'Hôtel-Dieu... et là encore il s'agit de gens dont beaucoup différeraient indéfiniment ou même omettraient le baptême.

...A peine avais-je envoyé cette lettre, le soir même, je dînais chez un de mes jeunes ménages anciens retraitants fiancés, et j'ai eu avec eux une conversation, que je puis bien appeler providentielle. La jeune femme est enceinte et compte accoucher en maternité. « Nous sommes bien décidés à faire baptiser l'enfant dans les trois jours, m'a-t-elle dit. Mais je n'ai pas osé encore le dire à Monsieur le Curé. Il a dit en chaire qu'on ne devait pas faire baptiser les enfants en maternité, mais dans sa paroisse. Nous allons nous faire gronder. Malgré tout, nous sommes décidés ». Et ce mot poignant : « S'il venait à mourir, ce n'est pas M. le Curé qui me le sauverait ». Et encore : « Tant qu'ils ne sont pas baptisés, ils sont au diable, n'est-ce pas, mon Père ? » Et encore : « Ah ! si je devais attendre douze jours, il me semble que pendant douze jours, je ne dormirais pas. L'on dit bien : on les surveille, on voit bien s'ils risquent de mourir, mais il y a des cas où on ne voit rien » (J'ai alors cité le cas de mon ménage scout). Et encore : « On parle de douze jours... Mais, s'il y a des complications, c'est quinze jours, vingt jours, un mois, qu'on reste en maternité ». Et pour finir, ce cri du cœur : « Quand ce ne sont pas les siens, on se dit : « Ça ne fait rien ». Mais quand ce sont les siens, on ne sent plus de même !» (Et je pensais : prêtres, aurions-nous moins des entrailles de mères pour ces petits que leur mères ?). La même me disait : « Nous avons tous été baptisés dans les trois jours... Mais maintenant, on retarde pour un oui et un non ».

...J'ai envoyé à Monseigneur la transcription toute chaude de cette conversation avec une mère chrétienne.

Et je viens recourir à vous, mon Père...

On invoque le droit canon. Les partisans du baptême en paroisse du domicile essaient de s'appuyer sur lui. Il me semble qu'il dit tout le contraire : le canon 770 (le premier du chapitre) insiste avant tout et avec quelle énergie sur le baptême « quamprimum ». Le droit ne serait pas le droit de l'Eglise s'il n'y avait pas une âme dedans... et cette âme est celle d'une mère qui sent comme les mères, qui a, plus qu'elles encore, des entrailles de mère, et pense avant tout à sauver les pauvres petits.

Je vous adresse ci-joint une sorte de petit rapport que, rentré chez moi et retrouvant un Codex (je n'en avais pas lorsque j'ai écrit à Monseigneur), j'ai rédigé, et envoyé — ce matin même — à Monseigneur (oserais-je vous demander de me le retourner ?).

Ai-je tort de penser que le droit canon tient *avant tout* au baptême « quamprimum » ?

On invoque les moralistes qui interprètent le mot « quamprimum » et disent qu'on peut sans péché, ou sans péché grave, retarder d'un mois. Ne pourrait-on dire que les moralistes nous font le plus grand tort quand, essayant de fixer, comme c'est normal, la limite du péché mortel, ils n'*ajoutent*

rien, et donnent à entendre qu'on peut, et presque doit, normalement, se tenir à cette limite extrême ?

En l'espèce, la pensée de l'Eglise ne va-t-elle pas beaucoup plus loin ? N'est-il pas manifeste qu'elle désire — et de toute son âme — le baptême *le plus tôt possible*... beaucoup plus tôt que « intra mensem », même s'il n'y a pas péché grave à retarder jusqu'à cette limite ? Les mots ne le disent-ils pas clairement, et vouloir en énerver le sens ne serait-ce pas un abus — et non pas un sain usage — de la casuistique ?

Encore un dernier mot... Il me paraît très vrai qu'il faut *quelque chose* dans la paroisse du domicile. J'ai cité à Monseigneur l'exemple d'une de mes sœurs qui, accouchant et faisant baptiser son bébé à J..., avait tenu à faire bénir, au retour, son enfant, et à faire ses relevailles dans sa paroisse, donnant l'exemple de restaurer un usage complètement tombé.

Bien des bonnes chrétiennes ne veulent plus des relevailles, parce qu'elles y voient, à tort, une purification. Ce serait justement effacer cette idée fausse que de rendre à la cérémonie son plein sens de retour joyeux et un peu solennel à l'église — et justement dans la paroisse — *pour rendre grâces*... en même temps que de bénédiction.

...Ou alors l'usage établi par le Curé d'Ars à Ars, pour lutter contre les baptêmes tardifs, une solennelle consécration à la Sainte Vierge.

(Mot de la jeune femme : « Nous ferons certainement une offrande et quelque chose dans la paroisse... » et je lui ai suggéré alors l'idée des relevailles) (1).

Réponse.

On comprend l'émotion de notre correspondant. Ses fonctions et son ministère le mettent constamment en contact avec les groupes de fiancés et avec des jeunes mariés de la classe ouvrière. Ceux-ci vivent souvent dans des milieux indifférents ou hostiles. Il s'agit non seulement de les préserver, mais par eux de rechristianiser le milieu. A la négligence du baptême, il faut opposer l'exemple des parents chrétiens qui font baptiser leurs enfants au plus tôt, avec une foi profonde dans les admirables effets du baptême. Par cet exemple, ils renouvellent peu à peu la persuasion de l'immense bien procuré à l'enfant par le baptême et la crainte de le priver à jamais de ce bienfait par le retard mis à lui faire administrer ce sacrement.

Or voici que ce zèle très louable entre en conflit avec les exigences de certains curés qui insistent sur leur droit de baptiser les enfants de leurs paroissiens. Ils craignent à bon droit que la coutume, de plus en plus répandue, de faire les accouchements en maternité ou en clinique, n'abolisse, dans les familles quelque peu aisées, et même chez les autres, cette persuasion que le pasteur des parents est tout naturellement le prêtre désigné pour introduire leurs enfants dans l'Eglise. Le Saint-Siège a d'ailleurs fait de l'administration du baptême une fonction curiale (c. 462, 1°). En un temps où l'on s'efforce, à bon droit, de restaurer l'esprit paroissial, on comprend que des curés, chez qui la pensée du lucre est tout à fait absente, insistent à la fois sur leur droit, si profondément motivé, et sur le devoir de leurs paroissiens. Mais notre correspondant conteste absolument ce droit. Dans une note canonique, ajoutée à sa communication, il déclare avoir vainement cherché dans le Code mention de ce droit du « propre curé ». Plus habitué à vivre en plein ministère de conférences, de retraites, de cercles d'études familiaux qu'à scruter les textes du Code de droit canonique, il s'est laissé à ce point impressionner par le titre du ch. V « *De tempore et loco baptismi*

(1) Nous n'avons rien changé à cette lettre sauf en omettant les indications de lieu et de personnes.

conferendi » qu'il a oublié d'analyser aussi le chap. I « *De ministro baptismi* ».

Il ne sera pas difficile de remettre au point la question canonique ou mieux les notions et principes qui la régissent. L'évolution des mœurs rendra peut-être plus malaisée la solution pratique du problème.

Le c. 738 attribue clairement au propre curé des parents le droit de baptiser leurs enfants. Sans doute au paragraphe 1, il parle du « parochus... loci », ce qui vaut de tous les curés sur leur territoire. Mais le § 2 est formel. « *Etiam peregrinus* a parocho *proprio* in sua paroecia sollemniter baptizetur... ». Puisque le Code dit : « *Etiam peregrinus...* », il suppose que tel est, à fortiori, le droit s'il s'agit de l'*incola*.

L'enfant né en dehors de la paroisse dans laquelle ses parents ont leur domicile « est un *peregrinus* ». Il doit, d'après le Code, être transporté à l'église paroissiale de ses parents ; son baptême solennel est réservé au propre curé.

Le droit du propre curé n'est pourtant pas illimité. 1° Il ne peut être exercé *que sur son territoire* (c. 739) ; 2° le baptême d'urgence peut être administré par n'importe quel prêtre, diacre, clerc ou même à leur défaut, par un simple laïque (c. 742, § 1 ; 759, § 1) ; 3° Quand il s'agit du *peregrinus*, il ne faut le transporter dans sa paroisse pour y être baptisé par son propre curé que si cela peut se faire : « *facile et sine mora* » (c. 738, § 2). Reste à interpréter, dans les cas particuliers ces deux conditions. Nous le ferons plus loin. 4° Si l'enfant ne peut être transporté et baptisé dans la paroisse des parents, le curé de la paroisse du séjour (de la maternité, de la clinique) n'a besoin d'aucune autorisation du propre curé, pour procéder au baptême (²). 5° La permission du propre curé est requise pour baptiser solennellement un enfant sur le territoire de sa paroisse. En cas de nécessité, la permission se présume légitimement (c. 738, § 1).

Revenons aux mots « *facile et sine mora* ».

Le terme *facile* est absolument relatif. Si les parents p.ex. ont une auto confortable, il peut être très facile pour eux de transporter à leur église paroissiale, le bébé, le père, le parrain ou la marraine. On peut en dire autant s'ils sont très aisés et peuvent, sans réel inconvénient, se procurer un ou plusieurs taxis. Il faudra aussi tenir compte de la température, de la distance, de l'inconvénient pour le parrain ou la marraine d'arriver à tel jour, etc.

Pour interpréter le « *sine mora* », le Code nous offre un précieux secours, en statuant : « Infantes *quamprimum* baptizentur ; et parochi ac concionatores frequenter fideles de hac *gravi* eorum *obligatione* commoneant » (can. 770).

Si l'on recourt aux sources de cet article du Code, on constate que plusieurs se rapportent à des abus parfois criants. Les Souverains Pontifes condamnent en termes énergiques les erreurs de certains Orientaux ou de fidèles des Indes Orientales, qui les amènent à différer le baptême des semaines, des mois, voire des années. L'obligation de baptiser les enfants *quam primum* est déjà inculquée dans la Const. *Cantate Domino* d'Eugène IV, 4 févr. 1441 ; le Pape ajoute d'ailleurs « quam primum commode fieri potest » (³). Clément XII voulait que les Missionnaires fixassent « terminum breviorem quam fieri potest, attentis circumstantiis » (Litt. apost. 24 aug. 1734) (⁴).

La S. Congr. de la Propagande déclare : « Prudens valde est ut intra

(2) C'est le cas des maternités ou hôpitaux, soustraits à l'autorité du curé et dont l'aumônier peut exercer les droits curiaux.

(3) *Fontes Cod. i. c.*, I, n. 54, p. 79.

(4) *Fontes Cod. i. c.*, I, n. 296, p. 647.

triduum abluantur » et elle demande qu'on ne retarde pas l'administration au delà de 8 jours (11 sept. 1841) (5). On doit amener les Coptes à faire baptiser leurs enfants « au moins intra octiduum a nativitate » (Instr. 31 iul. 1902) (6).

Le Pape Léon XIII félicite vivement un évêque de lutter énergiquement contre l'abus qui fait retarder le baptême pendant un temps souvent prolongé et il insiste sur le dommage spirituel qui en résulte pour les enfants (7).

Les moralistes ont été peut-être plus soucieux de déterminer le retard qui, prolongé sans motif particulier, constituerait une faute grave que d'insister sur les motifs de hâter l'administration de ce sacrement (8).

Si nous tenons compte des expressions du Code : « facile et *sine mora* » ; « *quam primum* » ; « *gravis obligatio* », il semble que le Saint-Siège insiste beaucoup plus sur la prompte administration du baptême que sur le droit curial. Aux motifs mis en avant dans les documents pontificaux, vient s'en ajouter aujourd'hui un autre de grande importance. Dans les milieux paganisés ou simplement indifférents il importe de renouveler l'estime et la coutume d'une prompte administration du baptême. On y arrivera, en partie, par l'exemple que donneront les parents chrétiens.

Il reste bien entendu que ceux-ci ne négligeront pas l'aspect paroissial de la question. Si le nouveau-né peut « facilement et sans retard » être porté à l'église de leur paroisse, ils se feront un devoir d'inculquer, par leur exemple, l'amour de cette communauté chrétienne à laquelle Dieu les a attachés d'une manière particulière.

Depuis la publication du Code, les mœurs ont changé considérablement. L'accouchement en clinique, alors une exception restreinte aux cas probablement ou certainement compliqués, tend à se généraliser d'une manière telle qu'il faut absolument en tenir compte dans l'interprétation du Code. N'en est-il pas de même au sujet du domicile ? Ils deviennent chaque jour plus rares, au moins dans les villes, ceux qui n'ont point changé une, deux ou trois fois de domicile en quelques années. Ainsi le lien qui rattachait à la paroisse d'origine devient de plus en plus lâche. On sera souvent trop heureux de voir ces « étrangers » s'incorporer vraiment dans la paroisse de leur nouveau domicile.

Sera-t-il même permis d'attirer l'attention sur un autre fait ? Dans certaines maternités ou cliniques on donne au baptême une solennité qui en fait, pour tous les assistants, une haute leçon de doctrine et de pratique religieuses. Malgré leur zèle, beaucoup de curés sont incapables d'organiser semblable cérémonie. S'ils sont privés parfois de la consolation d'introduire dans l'Eglise tel ou tel enfant de leurs paroissiens, leur cœur de prêtre ne sera-t-il pas consolé de savoir que cette privation a été compensée par le caractère profondément religieux donné à l'administration du baptême ?

Il est encore une solution qui tiendrait compte de tous les éléments du cas exposés ci-dessus. Pourquoi l'aumônier ou le curé dont dépend la clinique ou la maternité n'inviterait-il pas « le propre curé » à venir baptiser l'enfant de ses paroissiens ? Remarquons bien qu'ils n'y sont nullement obligés. Souvent, peut-être, le dérangement serait assez notable. Mais dans les cas où c'est réalisable, il y aurait là une précieuse leçon de choses et un acte de délicate courtoisie entre confrères.

Nous serions heureux que ces quelques pages amenassent des prêtres zélés à examiner la question sous ces divers points de vue, pour le plus grand bien des enfants de Dieu et du véritable apostolat.

Joseph CREUSEN, S. J.

(5) *Fontes Cod. i. c.*, VII, n. 4795, p. 313. — *Coll. S.C.P.F.*, I, n. 919.
(6) *Fontes Cod. i. c.*, VII, n. 4940, p. 544. — *Coll. S.C.P.F.*, II, n. 2149.
(7) Ep. *Gratae*, 22 iul. 1899. *Fontes Cod. i. c.*, III, n. 641, p. 542.
(8) Cfr Claeys-Simenon, *Manuale i. c.*, 3ª ed., II, n. 50.

LES SIX VOLUMES * DES « MISCELLANEA GIOVANNI MERCATI »

Dans la série des *Miscellanea* ou des *Mélanges*, offerts en hommage à des personnalités scientifiques à l'occasion d'un anniversaire marquant de leur carrière, cet imposant recueil de six volumes aura toujours une place de choix. Elle lui est assurée par le nombre des collaborateurs, la valeur des contributions et la variété des matières. Depuis bientôt un demi-siècle, l'usage se bornait à un volume unique ; parfois, depuis une quinzaine d'années surtout, le nombre des collègues et amis, la notoriété du jubilaire, ou le zèle des organisateurs, aboutissait à doubler ce chiffre. Nous avions eu ainsi, dans des départements très divers, deux volumes offerts à des célébrités comme Godefroid Kurth (1908), Maurice Wilmotte (1910), Charles Moeller (1913), Ad. Harnack (1921), R. Seeberg (1929), G. Schlumberger (1924), Mgr M. Grabmann (1935), le P. Vermeersch (1935), le P. Mandonnet (1930), Fr. Cumont, J. Bidez et Boissacq (1934-36), U. Stutz et R. Dussaud (1939), A. De Meyer (1946). A part les trois volumes des *Mélanges de Cabrières* (1899), dus à la position du prélat et à la respectueuse sympathie qu'inspirait partout sa vénérable et bienfaisante personnalité, l'on n'avait jamais dépassé ce nombre. En 1924, une exception d'une tout autre envergure s'accusait dans l'extension numérique des volumes de *Mélanges* : c'était à l'occasion du 80^{me} anniversaire du cardinal Ehrle (1), ancien bibliothécaire de la Bibliothèque Vaticane, auquel on dédiait, dans une manifestation qu'on peut dire mondiale, cinq gros volumes de *Miscellanea,* outre un album biographique et bibliographique. Cette multiplication des volumes s'expliquait facilement par la longue carrière du jubilaire, qui avait rendu service pendant plus de vingt ans à tous les savants visiteurs de la Bibliothèque Vaticane et qui, arrivé au seuil de sa 80^{me} année, continuait vaillamment sa remarquable production scientifique.

Après les huit années de Mgr Ratti, devenu pape sous le nom de Pie XI, son successeur à la Bibliothèque Vaticane, le cardinal Jean Mercati, vient d'être l'objet d'une manifestation du même genre. Mais de cinq volumes, on est monté au nombre de six. La carrière du cardinal Giovanni Mercati, lui aussi modèle de serviabilité et d'ardeur au travail, lui a valu la considération et l'estime de tous les milieux savants, avec lesquels il était en relations suivies. On ne s'étonnera donc pas que 147 auteurs, de vingt nationalités différentes et de confessions religieuses diverses, aient voulu signer de leur nom les six volumes des *Miscellanea Giovanni Mercati.* Les matières sont à peu près les mêmes que celles des *Miscellanea* de 1924 : patristique, littérature médiévale, auteurs classiques et humanisme, histoire ecclésiastique, histoire du droit, paléographie, histoire des bibliothèques et bibliographie. On peut remarquer que certaines de ces sections se sont développées davantage, tandis que pour le cardinal Ehrle l'histoire de la théologie médiévale et l'archéologie de Rome avaient pris la place des études consacrées à l'humanisme.

(*) *Miscellanea Giovanni Mercati,* pubblicata in sei volumi nell' ottantesimo natalizio del cardinale bibliotecario e archivista di Santa Romana Chiesa, *Studi e Testi,* t. CXXI-CXXVI, Citta del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946.

(1) Voir dans la *Revue Générale,* t. CXVI, 1926, p. 356-362, *Le Cardinal Ehrle et la Bibliothèque Vaticane* ; articles nécrologiques et appréciation de son œuvre indiqués dans une note bibliographique précieuse de Mgr Aug. Pelzer, *Addenda et Emendanda ad Fr. Ehrle Historiae Bibliothecae Romanor. Pontificum,* Rome, 1947, t. I, p. v, n. 1.

La publication de ces vastes collections de « Mélanges » suscite quelques considérations d'ordre général. Habituellement, elles nous donnent le tableau du genre d'activité scientifique que le jubilaire a déployées pendant une longue carrière. Cette fois, peut-être plus encore qu'en 1924, cette activité a été rayonnante en tous sens. Le cardinal Mercati s'est occupé de toutes les branches du savoir à peu près, auxquelles donnaient accès les manuscrits confiés à sa garde. Textes bibliques, philologie classique, critique textuelle, patristique, liturgie, histoire du droit et textes juridiques, byzantinisme, paléographie, histoire des bibliothèques, dans tous les champs d'investigation il a laissé de nombreux travaux très appréciés, projeté des lumières et aidé les travailleurs (2). Rien d'étonnant que le contenu de ces gros volumes corresponde par son ampleur à ces multiples activités.

A cette première considération doit faire suite une autre : le contenu varié de ces volumes nous donne une idée de l'attention accordée aujourd'hui à chacun de ces domaines et des progrès qui s'y sont accomplis. C'est comme une mise au point, ou une halte, qui permet de voir où l'on en est, quelles sont les matières auxquelles la recherche contemporaine donne ses préférences et quelle place elle fait à la saine méthode. Disons tout de suite que ce coup d'œil est de nature à réjouir : il n'y a rien de médiocre dans ces pages, toutes sont inspirées par le souci méthodique, et appuyées d'une documentation critiquement établie très souvent inédite. On voit aussi que, malgré la situation pénible faite aux travailleurs de la pensée, l'ardeur n'a pas diminué, puisqu'on est parvenu à réunir, dans une pensée commune d'hommage à un savant, pareil nombre de collaborateurs ; sans les obstacles actuels aux communications dans beaucoup de pays, ce nombre se serait encore notablement augmenté.

Tel qu'il est, ce nombre contient quelques enseignements. D'abord, la répartition des auteurs, qui nous ont fourni un total de 3.418 pages. On a constaté en effet qu'en 1924 les écrivains allemands représentaient la moitié environ de la collaboration. Ce fait s'expliquait sans doute par la nationalité du jubilaire que ses compatriotes se plaisaient à honorer, mais aussi par le grand nombre des centres scientifiques de langue allemande dont le renom avait atteint alors son apogée. Cette fois, les collaborateurs italiens ont fortement augmenté en nombre, augmentation à laquelle n'est pas non plus étranger le désir de faire honneur sans doute à leur compatriote. Cette augmentation se fait remarquer surtout dans les volumes sur le byzantinisme, l'humanisme, l'histoire et la bibliographie, moins dans les deux premiers volumes, sur la littérature biblique, patristique, médiévale.

Pour nos successeurs cette répartition sera de plus un document sur le contre-coup de la situation contemporaine : on peut y voir un signe des temps. Le recul numérique des collaborateurs d'Allemagne est évidemment dû, pour une partie notable, aux conditions actuelles de ce pays, dont les savants n'ont pas trouvé le moyen d'entrer en communication avec la direction centrale des *Miscellanea*. Mais il y a une autre cause encore : personne n'ignore que dans les dernières années d'avant-guerre, le vent n'était plus à l'étude et au travail scientifiques, comme l'Allemagne en avait connu dans une brillante période productrice depuis plus d'un demi-siècle jusque vers 1930. La rareté des publications, en beaucoup de domaines chers aux *Miscellanea*, se faisait de plus en plus sensible, et il n'était pas rare d'entendre

(2) L'avant-propos du tome I des *Miscellanea* donne un aperçu de cette brillante carrière. La bibliographie des travaux scientifiques du cardinal Mercati a été publiée dans les *Studi e Testi*, t. LXXX (c'est-à-dire le t. V des *Opere minore raccolte in occasione del Settantesimo natalizio*, 1937-1941, p. 19-54, du t. V), avec une liste de 269 publications réparties entre 1890 et 1941.

des allemands déclarer que le nouveau régime avait chez eux « tué l'esprit ». La consultation des fiches bibliographiques de ces années-là montre une très forte diminution de la production scientifique, dans tout ce qui n'était pas dans la ligne des tendances des dirigeants. Les conséquences ne pouvaient manquer de s'affirmer dans un recueil comme celui-ci. Souhaitons qu'un renouveau se produise, digne d'un glorieux passé, surtout dans les sciences religieuses et les branches connexes.

La répartition géographique des collaborateurs mène à une autre constatation : l'entrée en scène, nous ne dirions pas de pays nouveaux, mais de pays qui ont singulièrement haussé le niveau de leur production savante depuis une ou deux générations. L'occasion nous a déjà été donnée de signaler ce fait dans nos *Compléments à l'étude de la patristique* (3) ; mais ce n'est pas dans ce seul domaine qu'il s'affirme. Il suffit de parcourir la liste des collaborateurs pour constater la part prise par les scandinaves, par les espagnols, par les américains à la rédaction de ces *Miscellanea* : symptôme réjouissant, qui nous promet de nouvelles conquêtes, car il dénote une ardeur consciente et éclairée, et d'autre part l'on sait que chez eux les ressources matérielles sont à même de soutenir cet effort.

Autre constatation encore : la participation, prise abondamment à cet hommage par des savants qui ne sont pas catholiques. La recherche de la vérité, dans un esprit de loyauté, de sincérité, de courtoisie, en dehors de toute polémique combattive ou hargneuse, toujours stérile, a été pratiquée par le titulaire de ces *Mélanges*, comme par celui des *Miscellanea* précédents, avec une constance et une vaillance qui ont été un exemple et qui ont porté leurs fruits. En même temps, on voit d'autre part que les savants catholiques se sont fait un nom, au symposium de la science contemporaine, dans une proportion qui dépasse de beaucoup celle du siècle précédent. Il n'y a pas lieu de s'étendre davantage sur ce côté de la question ; mais il est permis de se réjouir de ces progrès et d'en espérer des fruits durables pour une meilleure compréhension des esprits, pour la diminution ou la cessation des préjugés et pour une conquête plus sûre et plus sereine de la vérité. Les efforts de Pie XI et de son glorieux successeur Pie XII, avec les deux lettres encycliques, *Deus scientiarum Dominus* et *Divino afflante Spiritu*, font naître de légitimes espérances.

L'on voit aussi le vaste champ parcouru par cet ensemble de collaborateurs, depuis les origines de l'alphabet, beaucoup plus ancien qu'on ne le croyait il y a vingt ans, et les procédés des scribes dans les ligatures de groupes de manuscrits postclassiques, jusqu'aux manifestations les plus élevées de l'art, du droit, de la littérature, de la philosophie, de la théologie, bref de toute notre culture chrétienne. Les disciplines les plus fortement représentées ont déjà été indiquées plus haut. Il en est quelques autres qui révèlent les préoccupations nouvelles de la science contemporaine. De ce point de vue, il n'est que juste de signaler ici l'attention donnée à l'archéologie, antique, byzantine, médiévale, à la critique textuelle, soit de la Bible soit de la patristique, à la bibliothéconomie et à la science du livre écrit ou imprimé : autant de minuties, dira-t-on dans des milieux peu éclairés. Etudes minutieuses soit, mais sur des objets minimes, dont l'accumulation bien orientée forme un tout, et dont l'étude prépare une synthèse solidement construite. Le nombre relativement élevé des études monographiques à cadre très limité, que présentent ces *Miscellanea*, s'explique sans doute aussi par la situation, faite aux travailleurs au lendemain de la guerre, qui ne se prêtait pas à de vastes travaux, et par le court intervalle qui leur était

(3) Voir *Patristique et Moyen Age*, t. II, 1946, p. 118-146.

laissé entre le moment de la libération et la date assignée pour la présentation de l'hommage (fin décembre 1946).

Ce qui est caractéristique encore, même dans les contributions de peu d'étendue, est le grand nombre des inédits, ce qui donne d'autant plus de valeur à la publication, et le soin de s'entourer de toutes les sources de connaissances fournies par les progrès actuels. Une fois de plus, l'on peut y voir que tout se tient dans le développement de la culture humaine et qu'on ne peut connaître parfaitement un domaine qu'à condition d'étudier aussi dans de larges limites les terrains de lisière qui l'encadrent. Moins que jamais la spécialisation à outrance ne peut satisfaire l'esprit : il y a dans la réalité des choses une compénétration dont un exposé scientifique doit tenir compte.

Ce souci minutieux de l'exactitude, attentif à chercher ses renseignements dans des directions multiples, assure d'importants résultats à un certain nombre des études analytiques contenues dans ses six volumes de *Miscellanea*. Leurs conclusions doivent s'intégrer dès maintenant dans une histoire d'ensemble, parfois même en changer des traits essentiels. Pour n'en donner qu'un exemple, l'étude très technique des palimpsestes de Bobbio (p. 162-184) aboutit à établir un fait de beaucoup plus d'envergure que ne pouvait le faire espérer une nomenclature purement paléographique ; elle fixe tout autrement que jadis, bases indiscutables à l'appui, les vraies responsabilités dans la disparition des restes de la littérature antique ; l'inanité des appréciations encore courantes il y a trente ans saute aux yeux.

Passons à l'examen brièvement détaillé du contenu ; il devra se borner à un relevé rapide, émaillé parfois d'une appréciation. La seule table des matières dans chaque volume couvre de deux à trois pages. Consacré à la Bible et à la patristique, le premier volume présente les sujets les plus variés, depuis les minutieuses études critiques de texte jusqu'aux considérations de large envergure sur le latin chrétien ou la littérature patristique.

L'attention des Biblistes sera retenue avec intérêt et profit par les travaux sur le texte des Septante dans le *Codex Vaticanus B* et ses relations avec l'hébreu (Al. Sperber, p. 1-18). Le texte de la Vulgate et celui des traductions préhiéronymiennes nous a valu jusqu'à trois contributions, la première sur les interpolations du livre de Samuel, où l'on voit le rôle de Sixte-Quint et les corrections apportées par les suppressions partielles en 1592 (Clémentine), totales en 1944 (R. Weber, p. 19-39), les autres sur le texte biblique de l'Evangéliaire de Saint-Denis (P. Salmon, p. 103-106), sur les anciennes traductions latines, leur unité, leurs variantes, pour l'*Heptateuque*, dans certains passages de Daniel, de Matthieu, de Luc, etc. (B. Bischoff, p. 407-436), sur la provenance illyrienne du texte « q » des Evangiles (G. Morin, p. 95-102). Les pages sur la Peschitto de Mossoul et la révision catholique des anciennes versions orientales de la Bible, sont un chapitre d'histoire plein d'instruction (J. M. Vosté, p. 59-94). On peut leur ajouter le très intéressant dossier des relations entre le P. Ch. Vercellone et Tischendorff, toujours un peu ombrageux, dont il sera question au volume VI. D'autres sujets, l'arrangement rédactionnel du livre d'Ezéchiel (H. Cassuto, p. 40-51), la personne de Simon de la tribu de Bilga, dans le livre des Macchabées (F. M. Abel, p. 52-58), sont traités assez brièvement. Le chapitre XV des Actes à la lumière de la littérature ancienne, avec les explications variées et les questions complexes que suscite le décret d'abstention, prend plus d'extension (L. Cerfaux, p. 107-126).

La patristique s'enrichit dans ce volume de quelques précieux apports textuels et de réponses à des questions d'authenticité. Mentionnons les fragments de lettres de saint Epiphane, conservés par deux recueils syriaques

et finement situés dans l'ensemble des idées du polémiste de Salamine (Mgr J. Lebon, p. 145-174), ou encore le sermon démembré de saint Augustin que reconstitue un spécialiste en la matière (C. Lambot, p. 247-264), et aussi les fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos sur les livres hérétiques (van Lantschoot, p. 296-326). Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes, récemment édité par Mgr Devreesse, suscite quelques questions sur le texte, sur les versions, sur le résumé de l'écrit ou l'original, qui avaient déjà attiré le jubilaire il y a cinquante ans (Vaccari, p. 175-198). Le cas de cette énigmatique *Expositio fidei*, écrite en grec, très vraisemblablement dans des régions soumises à la poussée doctrinale d'Antioche, et attribuée à saint Ambroise par le grave Théodoret de Cyr, qui n'avait rien d'un falsificateur, est étudié par G. Bardy (p. 199-218). Le P. Madoz, un spécialiste de la patristique espagnole, retrouve quelques sources de la règle de saint Léandre, dont il solutionne plusieurs énigmes (p. 265-295). E. Peterson s'attache au mot *Christianus* et rejette, avec arguments sérieux à l'appui, l'ancienne signification de *paganus*, associée à *pagus*, « gens des villages non convertis comme l'étaient ceux des villes » ; il lui préfère, entre autres à cause de sa date, le sens qui l'oppose à *christianus miles Christi* (p. 355-372). L'interprétation de trois mots de la lettre d'Arius aboutit à ce résultat inattendu d'un recours, chez les chrétiens nicéens avant Nicée, aux doctrines d'Aristote sur la relation, pour justifier la coéternité des personnes divines (par l'auteur de ces lignes, p. 127-144). Quelques articles fournissent des données patristiques sur l'archéologie et la liturgie : à citer celui sur la représentation du Bon Pasteur dans les monuments funéraires et la liturgie des funérailles (J. Quasten, p. 373-406), et celui de Klauser, sur la substitution tardive du latin au grec dans la liturgie romaine, après l'exemple de Milan, avec les nombreux problèmes, pas tous résolus définitivement, qui en découlent (p. 467-482), entre autres sur les origines du canon, sur le rôle de saint Ambroise, sur la priorité et les sources de la liturgie ambrosienne, etc. Non moins important par ses résultats et sa méthode pénétrante, à très large base d'induction, est l'étude sur *L'Exultet pascal, œuvre de saint Ambroise*, par dom Capelle (p. 219-246) ; elle intéressera aussi les théologiens par la place que prend une décision d'Innocent III dans le maintien du *Felix culpa*, momentanément supprimé.

Tous ces articles sont d'un caractère monographique fortement accusé. Mais la plupart énoncent ou laissent entrevoir des conclusions d'une portée plus générale dans le développement de la littérature ou de la doctrine chrétienne. C'est un des mérites dont il faut tenir compte dans l'appréciation de ce volume. A ces articles il faut encore ajouter trois exposés d'un genre plus ample, dont le rayonnement, qui affecte tout le champ de l'histoire littéraire, n'est pas sans se faire sentir sur le terrain doctrinal ; celui du P. Xiberta sur les débats christologiques jusqu'à Elipand de Tolède, qui donne les grandes lignes des luttes christologiques dans les cadres suffisamment connue du reste, mais il y insère quelques considérations importantes et des jugements sur les doctrines nestoriennes et cyrilliennes qui éveilleront l'attention (p. 327-354). Ce sont ensuite les deux mémoires de Chr. Mohrmann et de B. Altaner, l'un sur les traits caractéristiques du latin chrétien, l'autre sur l'étude patrologique contemporaine et l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. Les pages de Melle Mohrmann nous rapprochent du terrain philologique, mais ont leur répercussion encore ailleurs ; elle reprend et synthétise les idées qu'elle a énoncées en diverses circonstances sur les caractéristiques du latin des crétiens (p. 437-466), à la suite de son maître Mgr Schrijnen. Mais elle le fait avec une précision et une étude philologique tout autrement approfondie. Nous avons eu l'occasion d'en parler déjà ailleurs et nous reviendrons encore sur ces pages pondérées et suggestives,

qui éclairent un sujet très attrayant. La compacte contribution du patrologue Altaner, bien connu par les éditions allemandes et italiennes de son excellent manuel de Patrologie, touche à un sujet très voisin de nos chapitres de *Patristique et Moyen âge* récemment publiés (tome II, 1946). Il y expose d'abord la situation actuelle des recherches patristiques, puis les exigences d'une histoire de la littérature chrétienne antique : pages pleines (p. 483-520) de faits et d'idées, qui révèlent la compétence du spécialiste ; nous y reviendrons ailleurs.

L'impression d'ensemble que laisse ce volume est celle de l'énorme activité des recherches sur le terrain patristique ; elles nécessiteront périodiquement de nouveaux compléments aux manuels de patrologie et d'ancienne littérature chrétienne (4). A ce point de vue, ce volume, comme les volumes III, IV et VI sur l'histoire byzantine, l'humanisme et la paléographie, est un hommage parlant, digne du vaillant jubilaire qui depuis plus de cinquante ans a apporté à ces recherches les plus précieuses contributions et aux travailleurs l'aide la plus efficace.

Le tome II des *Miscellanea* est peut-être le plus riche en inédits. L'on sait d'ailleurs qu'avec le vaste domaine des traductions orientales de l'ancienne patristique, c'est le champ des productions médiévales qui offre aux travailleurs la moisson la plus abondante. Ici aussi, on peut saisir sur le vif le mouvement des progrès. Nous y rencontrons les noms les plus avantageusement connus des médiévistes : Alamo, Blatt, Chenu, Faral, Geyer, Grabmann, Laistner, Landgraf, J. Leclercq, Mohlberg, Oliger, Pelster, Schmitt, Smalley, Stegmüller, Teetaert, Ussani, Weisweiler et d'autres. Mentionnons les indices fournis par dom Mohlberg sur un commentaire perdu de Walafrid Strabon sur les psaumes, utiles peut-être pour l'étude de la *Glossa ordinaria* (p. 1-15), un travail important de Fr. Pelster sur les manuscrits du *Decretum* de Burchard de Worms à la Bibliothèque Vaticane et leur diffusion en Italie centrale (p. 114-157), des contributions précieuses de dom Schmitt pour la critique d'authenticité et l'édition du recueil des lettres de saint Anselme (p. 158-178), de A. C. Vega, sur un remaniement de la règle de saint Augustin, en vue d'un nouveau *Corpus regularum*, d'Ussani sur les sources de la *Vindicta Christi* de Flodoard (p. 92-113), d'Alamo sur le commentaire de l'Apocalypse chez Beatus de Liebana et Elipand de Tolède (p. 16-33), de H. Weisweiler sur l'utilisation du *Dialogus de sacramentis* de Hugues de Saint-Victor (p. 179-219), de Laistner sur l'influence, au moyen âge, du traité *De Vita contemplativa* de Pomerius, et de sa diffusion (p. 344-358), étude de haute valeur, ainsi que la précédente, comme tout ce que nous donnent ces éminents connaisseurs des écrits médiévaux. De même, Mgr Landgraf enrichit de textes importants l'histoire des personnalités scientifiques du XII[e] siècle (p. 359-382).

Parmi les inédits, il faut signaler la rédaction fortement développée et commentée de l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun, par Mgr Grabmann (p. 220-258), l'édition par Fr. Stegmüller des deux groupes de *Quaestiones*, sur la Trinité et la christologie, antérieures à la condamnation du nihilisme christologique de 1177 (p. 282-310), des spécimens de beaucoup de *Summae de paenitentia* par le P. Teetaert, un spécialiste en la matière (p. 311-343), les nombreux extraits des *Formalitates* de N. Lakmann, qui se distingue au XV[e] siècle, avec d'autres scotistes, parmi les adversaires du nominalisme (L. Meier, p. 431-464), quelques textes du commentaire sur les *Sentences* d'Alexandre de Hales, enfin retrouvées par le P. Henquinet, découverte qui pourra faire sensation (p. 359-362). Sous le titre de *Veronensia*, Cam-

(4) Voir *Patristique et Moyen âge*, t. II, 1946, Etude I, p. 1-180.

pana donne une analyse du manuscrit de Paris 1924, venues du vieux fonds de Vérone ; il examine son annotation, ses relations avec l'archidiacre Pacificus, son lexique géographique, etc. (p. 67-91). De ce même fonds de Vérone provient la restitution du *Libellus orationum* contenu dans le célèbre manuscrit visigothique 89, dont la paléographie, plus que le texte, avait jusqu'ici attiré l'attention (J. Vivès, p. 465-476). Il est difficile, dans les limites de ce compte rendu, d'indiquer chacune des autres savantes collaborations. Ajoutons toutefois encore celle du danois Fr. Blatt, sur les formules de datation, ecclésiastico-liturgiques ou romano-civiles, dans les textes médiévaux (p. 581-592), celle d'E. Faral, sur la technique littéraire prise à Sidoine Apollinaire au grand dommage de la saine latinité (p. 587-592), et les remarques lexicographiques très suggestives du P. Chenu, sur l'*imaginatio* et ses sens depuis Alcuin jusque dans la période de la pénétration d'Aristote en Occident grâce aux Arabes (p. 593-602). A signaler encore la collaboration de J. Leclercq, L. Oliger, M. Giusti, sur des sujets intéressants de liturgie (p. 477, 484, 583), sur le vieux catalogue du XIII[e] siècle des œuvres d'Albert le Grand par B. Geyer (p. 398-413), sur un guide pour les sermons par Th. Käppeli (p. 414-430), outre un commentaire sur Isaïe de Guerric de Saint-Quentin par Smalley (p. 383-397) et une étude sur une vieille vie de sainte Brigitte par J. Collijn (p. 509-522).

Consacré à la littérature et à l'histoire byzantines, une des branches spécialement cultivées par le savant jubilaire, le III[e] volume s'ouvre par une notice qu'on doit lire, courte mais prégnante, sur le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine ; elle contient des révélations curieuses sur la tradition byzantine, relative aux condamnations sous Justinien, et sur les discussions critiques du sixième concile, qu'on a appelé le concile des antiquaires et des paléographes (R. Devreesse, p. 1-15). A l'union des églises ou à l'entente avec Byzance pour la croisade, sont consacrés les articles du P. G. Hofmann sur Calixte III, du P. Hyac. Laurent sur Georges le Métochite et sa mission auprès d'Innocent V, de Fr. Dölger, avec des documents nouveaux sur la carrière et les actes d'Alexis Métochitès et Théodore de Mélitène (p. 238-251), de Giannelli, sur un projet d'union présenté en 1339 à Avignon par le moine Barlaam le Calabrais (p. 157-208), qui avait enseigné le grec à Pétrarque. D'autres études sont de sujet doctrinal, comme celle du P. M. Candal sur les nouveautés de Grégoire Palamas en la matière de la grâce (p. 65-103), du P. Jugie sur le traité de l'Eucharistie, dit de l'évêque Samonas de Gaza, si discuté au XVII[e] siècle, et qui n'est qu'un dialogue cousu d'extraits patristiques, un faux du XVI[e] siècle, probablement de Constantin Palaeocappa (p. 342-350).

Plusieurs études, d'ordre biographique, sont relatives à des personnages de l'histoire byzantine religieuse ou littéraire ; telles, les pages de J. Cammelli, qui corrigent la biographie de Démétrius Chalcondyle pour les années 1423-1463, celles de Silvio Joseph Mercati, avec des documents inédits, sur Jean Simeonachis de Candie (p. 312-341). Un article du P. V. J. Laurent, sagement basé sur les sceaux byzantins dont il prépare le manuel, examine le titre de patriarche œcuménique, à l'époque de Michel Cérullaire et du cardinal Humbert, et observe le passage du sens géographique à l'idée d'autorité universelle (p. 373-396). On peut en rapprocher la courte notice de L. Bréhier sur l'investiture des patriarches de Constantinople au moyen âge (p. 368-372), et l'évolution vers l'affranchissement de la tutelle impériale précédemment omnipotente, que marque la cérémonie au XV[e] siècle. La description de quelques manuscrits italo-grecs du Vatican nous fait connaître, entre autres choses, une partie d'un panégyrique de sainte Barbe, et un épisode de la lutte en Calabre entre les tenants du rite grec ou du rite latin

au XIV^e^ siècle (G. Garitti, p. 16-40). Quelques pages de J.-B. Falier-Papadopoulos tâchent de réhabiliter un texte hagiographique arabe sur la translation des reliques des saints Valère, Vincent et Eulalie d'Espagne en Crète et en Morée (p. 360-367). Une autre notice traite de la traduction arabe du *Pratum spirituale* de Jean Moschus et traduit en italien le contenu de quelques récits (p. 104-115). Dans une consciencieuse analyse, dont tous les historiens lui tiendront gré le P. Grummel met de l'ordre et de la précision dans les importants documents d'un manuscrit de l'Athos concernant l'affaire de Léon de Chalcédoine, déposé et exilé au dernier quart du XI^e^ siècle (p. 116-135). A la page 387-398, bonne note sur le titre de « prêteur et de pronoète » qui ne peut plus être pris pour celui de gouverneur de thème comme souvent on l'a cru (N. Danescu, p. 387-398). Avec S. P. Kyriakides et H. Grégoire, nous avons des communications intéressantes de critique textuelle, de phonétique et d'histoire littéraire comparée, sur l'épopée byzantine ou arabe, et ses rapports avec l'épopée française (p. 399-463). Les deux études d'A. Delatte et de Hug. Monneret de Villard nous mettent sous les yeux l'armement d'une caravelle grecque du XVI^e^ siècle avec l'édition du texte d'après le manuscrit de Vienne (p. 490-508), et un aperçu sur «l'art textile de Palerme sous la domination normande », dérivé non pas des arabes mais des Byzantins (p. 464-469).

Quelques-uns des articles du volume IV, consacré à la littérature classique et aux humanistes, intéresseront peut-être de moins près les théologiens et les philosophes, lecteurs de la revue ; mais ce serait faire erreur de croire qu'ils n'auraient que peu de chose d'utile à y apprendre. L'histoire du livre grec à l'époque hellénistique (H. Carsten, p. 1-12) n'est pas sans répercussion sur la structure du livre chez les chrétiens, comme on a pu le voir récemment par la substitution, plus précoce qu'on ne le croyait, du codex au rouleau. Les sources des commentateurs d'Aristote à propos de Diogène (G. Rudberg, p. 48-57), et les conclusions de A. Mansion (p. 27) sur la traduction ancienne de la *Physica,* faite dès 1150 peut-être, sont de conséquence pour l'histoire de la philosophie et la pénétration d'Aristote, d'autant plus que cette dernière étude est due à un des principaux collaborateurs de l'*Aristoteles latinus,* dont la revue a déjà parlé (1945, p. 970). P. Lehmann, avec son inlassable sagacité de chercheur, étudie et publie quelques pièces bucoliques bourrées d'imitation antique (p. 58-87). Pétrarque est traité avec honneur dans deux articles, qui étudient ses rapports avec deux exemplaires de l'œuvre de Cicéron et le moment de la composition de son *De vita solitaria* (G. Billanovi, p. 88-106 et B. Cullmann, p. 107--142). Quelques études spéciales par Funaioli, Nogara, Guerreni, Bertalot, Dionisotti, Jedin, P. O. Kristeller, sont consacrées à des manuscrits, ou à des éditions d'humanistes italiens, ou au groupe du platonisme à Florence, dans lequel se rencontre même Michel-Ange. Parmi ces humanistes du quinzième siècle, dont on décrit l'œuvre, se présente un géographe jusqu'ici peu ou pas connu, Sébastien Compagni de Ferrare, formé par son oncle Antoine Leonardi (B. Almagia, p. 442-473), intéressant par les additions apportées à Ptolémée au lendemain des grandes découvertes et de l'expansion économique en Europe.

Les pages sur Vincent Quirini, l'ambassadeur Camaldule, et ses relations avec Pierre Bembo éclairent un coin intéressant de l'histoire de l'Eglise et des projets de la réforme, dont l'exécution dut attendre hélas le vigoureux *consilium aureum* de Gaspar Contarini sous Paul III (p. 407-424). Les études sur Pétrarque à propos de ses manuscrits ont comme parallèle les recherches sur un incunable hollandais utilisé par Savonarole ; elles sont dues à la sagacité d'un connaisseur réputé, le P. Kruitwagen (le *Speculum exemplorum* de Deventer 1481, p. 209-244). Une substantielle notice

par dom Albareda ressuscite un nom, dans la série de ses prédécesseurs à la direction de la Bibliothèque Vaticane, celui du bibliothécaire de Calliste III, Cosme de Montserrat (p. 178-208). Le décès d'Erasme (1536) fait l'objet d'une vingtaine de pages du P. R. G. Villoslada (p. 381-406), pour conclure que tous les témoins oculaires et ses amis bien informés eurent l'impression d'une mort sainte. Deux lettres de Thomas Linacre, dont la correspondance n'a pas eu la chance de survivre comme celle d'Erasme, sont examinées et publiées par Rob. Weiss (p. 373-381). A côté de ces humanistes de Hollande et d'Angleterre, la carrière et les travaux bibliques d'André Maes, Masius, un brabançon de Lennick-Saint-Quentin (1514-1573), fait l'objet d'une étude par Henry De Vocht (p. 425-441), spécialiste de la période, qui publie une lettre adressée à l'évêque de Ruremonde, Guillaume de Linden (Lindanus).

Dans le volume V, quelques articles sur les premiers temps de l'Eglise attirent l'attention sur les persécutions et l'édit impérial qui les provoque (J. Zeiller, p. 1-6), sur les martyrs de Crète (Franchi de Cavalieri, p. 7-40), sur la plus vieille représentation de saint Ambroise (Card. Ild. Schuster, p. 48-60), sur la vie syriaque de Mar Aba de Perk, avec les fines observations dont le P. Peeters est coutumier (p. 69-112). Une note très intéressante du P. de Jerphanion sur un chapiteau de Modène, qui représente saint Jean Baptiste (p. 61-65), et quelques pages lumineuses de Fr. Cumont sur les cierges et les lampes sur les tombeaux, païens ou chrétiens (p. 41-47), sont la contribution du volume à l'archéologie. Les travaux de Paschini sur les origines de l'église de Ceneda mentionnée par Venance Fortunat, d'O. Bertolini sur le premier parjure d'Astolfe vis-à-vis de l'Eglise romaine, et de J. B. Picotti sur la série embrouillée des évêques de Pise au IX^e^ siècle, nous rapprochent de l'époque lombarde (p. 145-217). La question, si souvent débattue, du monachisme d'Hildebrand (Grégoire VII) et de son séjour à Cluny, attestés par Bonizon de Sutri, qui précise on ne sait sur quelle preuve Brunon de Segni, est reprise par Borino, qui se décide pour l'affirmative et désigne Cluny, puis Saint-Paul-hors-les-murs, comme séjours monastiques, le premier très court, le second plus prolongé (p. 218-262). Sur l'histoire de l'albigéisme, son évolution du dualisme mitigé bulgare vers le dualisme absolu, son organisation, la création de ses évêques, son extension et sa puissance en Languedoc, ses rapports avec l'Europe orientale, le P. Dondaine donne des pages pleines d'intérêt grâce à l'authenticité, qu'il croit devoir admettre, des actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman en 1165 : tournant essentiel de l'hérésie comme radicalisme et comme organisation (p. 324-355). Le *Pergamene* de Melfi comble une lacune dans la collection des actes pontificaux pour cette importante église (1076-1221), actes dont la conservation était due au cardinal Orsini (ensuite Benoît XIII) ; depuis lors, on les avait crus perdus, mais ils furent acquis en 1925 par Pie XI, toujours fidèle à ses sympathies d'ancien bibliothécaire de l'Ambrosienne et de la Vaticane (Ang. Mercati, p. 263-323).

Du XII^e^ siècle, nous passons au XIV^e^. Il faut ajouter aux études d'histoire liturgique, réparties dans diverses sections des *Miscellanea,* un travail de T. Leccisotti sur le *Missale monasticum* de la Congrégation de S. Justine-Mont-Cassin (p. 363-375), et un autre de J. Vajs sur le canon de la messe dans le plus ancien missel croate glagolitique du XIV^e^ siècle ; il l'étudie au point de vue philologique et liturgico-historique et dans ses relations avec son prototype de Kiew, un sacramentaire grégorien (p. 356-362).

La physionomie spirituelle du cardinal Chigi (Alexandre VII), pieuse, modeste, recueillie, surnaturelle, est sympathiquement décrite par le P. Callaey d'après la correspondance avec le P. Charles d'Arenberg (p. 451-476).

La lutte contre les Turcs nous vaut la publication d'un document intéressant sur les secours en argent et en nature envoyés par Sixte IV aux défenseurs de Scutari en 1474 (H. Carusi, p. 376-381), puis une étude très documentée, grâce aux Archives de la Couronne d'Aragon, sur l'histoire des Chevaliers de Rhodes au XV[e] siècle ; on y voit apparaître une fois de plus l'important rôle des Aragonnais et des Catalans à ce moment, dans la résistance au renouveau de l'offensive turque (C. Marinescu, p. 382-401).

La bulle de 1508 sur le patronat des Indes espagnoles, qui manque aux Archives du Vatican, a fait l'objet des recherches du P. Letura à Simancas (p. 402-426) ; l'original existait encore en 1642 ; il publie le texte à l'aide de copies dignes de foi. Le P. Tacchi Venturi donne une lettre autographe du Bx Pierre Favre du 23 avril 1544 (p. 427-431) au nonce Jean Poggio, sur les affaires de Cologne. La situation religieuse de l'Europe vers la fin du XVII[e] siècle a été exposée avec statistiques à l'appui par Urbain Cerri, secrétaire de la Propagande, en 1677, puis par un anonyme quelques années plus tard. C'est ce dernier document, inédit, des Archives du Vatican, qu'étudie le P. Grisar, sa date, sa patrie, son auteur, ses tendances religieuses et politiques : étude de réelle importance (p. 477-523). Un chapitre de l'histoire de l'Université de Louvain sous les Habsbourg, son appauvrissement par les guerres religieuses, avec la question de la collation des bénéfices et des rapports avec Douai, dû à J. M. Pou y Marti (p. 432-450).

La part faite à l'histoire du droit dans ces *Miscellanea* est plus réduite que ne l'auraient fait attendre les contributions personnelles du Card. Mercati à cette science. Il y a cinquante ans, avec Contardo Ferrini, béatifié récemment, il publiait un précieux et savant complément à l'édition des *Basilica* de Heimbach, puis entreprenait l'édition du « Tipukeitos », ou le « *Summarium* du juge Patzès », dont on attend le IV[e] et le V[e] volume ([5]). Mais si les articles sont peu nombreux, leur valeur est digne du jubilaire auquel ils sont offerts en hommage. Signalons un travail de H. H. Paoli sur une particularité étrange du droit attique en cas d'extinction mâle dans une famille (p. 524-538), de G. de Sanctis sur la « Lex Tribunicia prima » du droit romain de la république (p. 539-544), de S. Riccobono sur les principes d'interprétation dans le droit justinien (p. 545-568), et de P. S. Leicht sur certains termes du vocabulaire dans le droit lombard (p. 635-645). Les deux articles les plus développés sont ceux de L. Wenger et de St. Kuttner, de réputation brillante dans leurs spécialités réciproques ; le premier, qui prépare une grande histoire du droit romain, nous donne une étude sur les premiers contacts du christianisme avec le droit romain, dans les Actes, l'Evangile, les Actes des Martyrs, etc. (p. 569-607), le second, un des meilleurs travailleurs, avec le Bras, P. Fournier, Gillmann et Stutz, pour l'histoire du droit canon, continue ou complète magnifiquement par ses recherches sur Jean le Teuton et ses accointances, son grand *Repertorium der Kanonistik*, devenu indispensable (p. 608-634).

Plus spécialisé est le volume VI, qui traite surtout de paléographie et de bibliographie. Mais ici encore une fois se manifeste combien les diverses disciplines du savoir se compénètrent pour préparer une construction synthétique solide et durable. L'origine de l'alphabet intéressera beaucoup de lecteurs (P. Béa, p. 1-35). De même les articles suivants de W. Leslie Jones, E. A. Lowe, le savant auteur des *Codices latini antiquiores*, de Lynn Thorndike, de M. Norso, d'Aldo Cerlini, de C. Wehmer, de P. Kahle, de V. Leroquais, de M. Inguanez et de J. Battelli (p. 36-161, 208-257 et 272-323). Quelques curiosités bibliographiques ne manquent pas d'intérêt, surtout si

(5) Voir *Studi e Testi*, t. XXV, LI et CVII.

on les situe dans l'histoire des sciences, des arts ou des études ecclésiastiques : telles, le premier livre arabe imprimé en Occident, un *Horologium* (les heures canoniques) de 1514, avec le premier livre éthiopien (1513) et une des premières impressions japonaises (1596) de la Bibliothèque ambrosienne (J. Galbiati, p. 409-413) ; ou huit feuilles de l'*Astrolabum* de Léonard Thurneisser de Thurn, édition de luxe, semble-t-il, de Berlin en 1574 (J. Mazzini, p. 414-431) ; ou encore les incunables présents à la Bibliothèque Vaticane avant 1501 (M. Bertola, p. 398-408), d'après les inventaires, bulletins de prêts et autres documents; un recueil de prières et de chants associé au nom de Bernardin de Sienne (D. Fana, p. 336-343) ; quelques volumes possédés par Eléonore d'Aragon, Isabelle d'Este, le cardinal L. Podocataro, et Matthias le Morave d'Olmutz ; une *Rota Paschalis,* trouvée dans la reliure du *Confessionale* d'Antonin de Florence, impression chalcographique, et non sur bois comme le sont d'autres exemplaires ; enfin une représentation jusqu'ici inconnue du jugement dernier à Mondovi, et d'autres pièces similaires (E. De Marinis, L. Donati et L. Berza, p. 344-397 et 432-442). La liste des *Americana,* imprimés dans le Royaume-Uni entre 1475 et 1640 et présents en Amérique en 1945, est un complément et un correctif précieux au catalogue de 1925, et montre une fois de plus l'enrichissement récent des bibliothèques des Etats-Unis (W. W. Bishop, p. 442-451).

Cette fois encore, les livres liturgiques font l'objet de recherches, avec le *Lectionnaire* de Sainte-Sophie de Bénévent (G. Battelli, p. 282-291), et les relations entre le *Pontifical* de la Bibliothèque Casanatense de Rome et les modifications introduites dans les rites de l'ordination à Rome au X[e] siècle (A. Myrtilla, p. 258-271).

Les travaux préparatoires de la grande édition de Duns Scot permettent au P. Balic de nous fournir une description soignée des signes et des notes critiques des manuscrits du « Doctor subtilis » (p. 292-323).

D'autres contributions rendent service à l'histoire littéraire des œuvres ou des institutions, surtout celle déjà mentionnée du cardinal Eug. Tisserant sur l'échange de lettres entre Const. Tischendorf et Vercellone (p. 479-498), et celle d'A. Allgeier sur la correspondance scientifico-littéraire du cardinal Garampi et de Martin Gerbert de Saint-Blaise (p. 452-478). Une note sur l'office de portier dans le temple d'Istar d'Uruk dans la Babylonie méridionale (M. San Nicolo, p. 498-508), puis une autre sur la grécité de la région d'Otrante (G. Rohlfs, p. 509-520) terminent ce volume.

Cette longue énumération, où foisonnent les pièces importantes, montre que pour tous ceux qui cultivent un de ces nombreux champs d'études, il n'y aura pas moyen de se passer des ressources d'information fournies par ces volumes. Des *Mélanges* en général il a été dit et répété, avec trop de vérité malheureusement, qu'ils font souvent office de catacombes, où s'enfouissent pour jamais des travaux scientifiques dignes d'être connus au grand jour. La remarque n'est pas inexacte, car rares sont les bibliothécaires et directeurs de bibliographies, qui ont le courage d'établir, comme le fait la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* une fiche bibliographique pour chacun des cent ou cent cinquante articles accumulés dans de pareils recueils ; l'expérience apprend aussi aux travailleurs que ces articles échappent facilement aux recherches, tandis que les articles d'une revue passent habituellement par un dépouillement méthodique. Espérons que cette fois le dicton ne se vérifiera pas et que toutes les bibliothèques d'études auront à honneur de fournir à leurs clients l'utilisation aisée de ces savants volumes et la connaissance détaillée de leur contenu.

Joseph de GHELLINCK, S. I.

A PROPOS DE LIVRES RECENTS

LE CHRIST ET LE TEMPS (1)

Un ouvrage capital, tant par son sujet que par son contenu. A la suite d'une pléiade de théologiens et d'exégètes, M. Cullmann a essayé à son tour de dégager la quintessence du Nouveau Testament, d'en chercher l'idée centrale. Mais il ne veut pas, dans ce but, lui imposer une clef de sa propre fabrication, comme le firent trop souvent nombre d'exégètes rationalistes et libéraux contemporains ; au contraire, il cherche à la dégager du texte lui-même. Et il découvre cet élément capital dans la personne du Christ, et plus particulièrement dans son rôle cosmique, qui fait de lui le centre de l'histoire. Comparée à tous les autres systèmes idéologiques de l'histoire, la religion chrétienne a ceci de propre, avec le Judaïsme, qu'elle n'est pas avant tout un système, mais une histoire, une « Heilsgeschichte », la religion d'un Christ incarné et sauveur. Ce qui faisait l'élément caractéristique de la religion des premiers chrétiens c'est que l'objet de leur foi n'était pas une collection de points spéculatifs et transcendants, mais une destinée immanente à l'histoire : celle du Christ. La prédication des Apôtres et les premiers Symboles en font foi (cfr I Cor. 12, 3 ; I Jo. 2, 22 ; Act. 8, 37 ; I Jo. 4, 15 ; Hebr. 4, 14 ; Rom. 1, 3 ; Phil. 2, 6 sq. ; Ignace d'Antioche, ad Smyrn. c. 1 ; ad Trall. c. 9).

Etude exégétique en son point de départ, l'ouvrage de M. Cullmann se transforme donc en une étude de théologie de l'histoire, et comme telle sa valeur est appréciable.

L'ouvrage comprend quatre parties. Les deux premières, « Die fortlaufende Heilslinie » et « Die Einmaligkeit der Heilsepochen » développent les positions essentielles de la thèse. Les deux suivantes en montrent les conséquences dans les deux domaines de l'histoire universelle et de la destinée individuelle.

La première partie s'ouvre, comme il se doit, par une étude de terminologie consacrée aux diverses expressions temporelles scripturaires telles que ἡμέρα, ὥρα, καιρός, χρόνος, αἰών, αἰῶνες, νῦν, σήμερον. De cette étude il résulte que, pour saisir la mentalité scripturaire en ce domaine, il y a lieu de se dégager totalement des concepts que nous avons hérités de la philosophie grecque. L'ensemble du devenir doit être conçu comme une ligne droite divisée en « segments de durée » (aiônes) par des événements providentiels qui ont lieu à des « moments » (kairoi) choisis de toute éternité par Dieu. Conception rectilinéaire du devenir, commune aux juifs et aux premiers chrétiens, entièrement opposée à la conception cyclique chère à l'hellénisme et ignorant radicalement une éternité hors de tout devenir. Mais il ne s'en suit pas que l'esprit humain soit capable d'embrasser les « siècles des siècles ». Dieu seul en est capable, qui dispose les « kairoi » et qui connaît « le jour et l'heure ». La conception du devenir, selon Israël, divisait celui-ci en trois segments séparés par la Création et la Parousie. Cette dernière était considérée par le judaïsme comme le fait central et décisif de l'histoire. Les premiers chrétiens gardent la même division tripartite, mais ils la surchargent d'une division en deux, de part et d'autre de l'événement véritablement central de la destinée universelle : le fait du Christ. En quatre

(1) Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit.* Die Urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon - Zurich, Evangelischer Verlag, 1946, 23 × 16 cm., 224 p. — Une traduction française est en préparation.

chapitres l'auteur étudie les conséquences de ce renversement des perspectives.

La seconde partie étudie les divers moments de cette ligne du devenir universel, considérée comme ligne christocentrique : d'abord le moment central : le fait du Christ dans l'histoire ; son caractère unique et décisif ; ensuite les autres moments de l'histoire du salut : passé, avenir et présent, leur signification propre et leur rapport avec le fait central du Christ qui illumine, explique et commande tous les « kairoi », bien que chacun de ceux-ci se trouve, par rapport à lui, dans une position unique et irremplaçable.

La troisième partie expose les rapports entre histoire du salut et histoire universelle. Les deux ne se recouvrent pas ; la première n'occupe qu'une faible fraction de la seconde, mais elle la commande toute. Dès à présent, le Christ est Roi de l'histoire ; son règne qui est aussi le règne de l'Eglise, s'étend à l'univers. Eglise et univers ne sont pas juxtaposés, pas non plus superposés, mais ils sont entre eux comme deux cercles concentriques (le Christ étant le centre), dont le plus petit doit essayer d'atteindre les dimensions du plus vaste. Mais les forces humaines christocentriques ne sont pas les seules forces motrices de l'hitoire. Toute une gamme d'autres puissances invisibles y sont à l'œuvre : ἀρχαί, ἐξουσίαι, ἄρχοντες, θρόνοι, κυριότητες. Ces puissances, spirituelles (les anges) agissent sur le devenir universel par l'entremise des puissances visibles, en particulier des Etats, des pouvoirs publics. L'auteur essaie de déterminer la position de ces derniers devant le fait chrétien. Ensuite il pose la question de l'attitude à adopter par le chrétien devant le monde : acceptation ou refus. L'auteur refuse le dilemme et tente de s'accrocher à une *via media* assez faiblement esquissée. Il nous semble au contraire que les prémisses mêmes de l'auteur auraient dû justifier une position plus optimiste, parente p. ex. de celle du P. Teilhard de Chardin, d'Emile Rideau et d'autres.

Enfin, la dernière partie « Histoire du salut et destinée individuelle » est elle aussi divisée logiquement en trois : vis-à-vis du passé, se pose pour chaque individu le problème de la prédestination à la foi ; vis-à-vis du présent, celui du don de l'Esprit et celui de la Loi ; vis-à-vis de l'avenir, celui de la foi et de l'espérance en la Résurrection.

Sur les 215 pages il en est au moins 180 qu'un catholique signerait des deux mains, abstraction faite de quelques remarques ou de quelques incises. D'ailleurs, parmi les théologiens dont l'auteur discute les positions et contre lesquels il établit la sienne, se rencontrent principalement les tenants de l'Ecole Eschatologique, de la « Formgeschichte », et d'autres tendances protestantes modernes (Schweitzer, Bultmann, Barth, Brunner, Werner, etc.). Par rapport à ceux-ci, l'auteur reconnaît adopter une position qui « semble donner raison » à la position catholique (p. 129). Trois fois seulement (pp. 128, 149-150, 152-153) il prétend explicitement heurter de front cette dernière. Son reproche de base contre elle est de « surestimer la valeur du moment présent par rapport au fait central » du Christ (p. 150). Il appelle cela « Die katholische Verabsolutierung der Zeit der Kirche ». Nous croyons que, partiellement du moins, ce reproche porte à faux. Nous accordons, il est vrai, une valeur interne plus grande à l'histoire de l'Eglise que ne le fait l'auteur. Mais nous ne pensons pas que notre estime de la « tradition », notre croyance en un « développement du dogme » bien compris, en un « sacrifice de la Messe, représentation de celui du Calvaire », en une « infaillibilité » pontificale, puissent porter atteinte, fût-ce légèrement, au caractère unique de l'événement central de l'histoire. Au contraire, la grandeur d'une conception christocentrique de l'histoire en sort, pensons-nous, renforcée. Ce que nous concédons à l'auteur, c'est que beau-

coup d'esprits chrétiens — et pas seulement chez les protestants — considèrent leur christianisme sous un jour trop spéculatif, trop métaphysique et trop peu historique. Ils en font trop un système et pas assez une destinée. Ou encore trop souvent une destinée individuelle d'évasion, fondée sur l'opposition spatiale : « ici-bas, là-haut », et pas assez une destinée de rédemption cosmique par christification progressive du monde en des « cieux nouveaux et une terre nouvelle ». Mais nous croyons que toute synthèse vraiment catholique de l'histoire se doit de mettre en exergue, comme le fait l'auteur lui-même au début de son ouvrage, cette phrase de l'Epître aux Hébreux :

Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον
ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Roger MOLS, S. I.

SPIRITUALITE ET CHARITE (1)

Les Cahiers spirituels « Amor » se proposent de mettre en lumière la portée de la charité théologale qui unit le chrétien à Dieu et au prochain, la force inespérée qu'apporte à l'homme ce dynamisme divin dans notre monde désaxé. En trois séries, ils montreront l'efficacité de l'amour dans les divers champs d'action : de la vie chrétienne intérieure ; de l'action spirituelle dans l'Eglise au plan religieux proprement dit ; et enfin dans le monde. La collection n'entend pas promouvoir une spiritualité particulière, mais, à l'exemple de saint Augustin, le Docteur de l'amour, qui est au-dessus de la diversité des écoles, s'adapter à toutes.

En un cahier hors série, intitulé « Tu aimeras », le T. R. P. Quénard rappelle qu'en l'occasion suprême, maintenant offerte, le chrétien doit non seulement comprendre par l'intelligence, mais surtout réaliser de manière vitale que le centre de la révélation du Christ et le grand commandement résumant la morale chrétienne sont l'amour de charité.

Le R. P. Cayré ouvre la première série des cahiers en proposant la voie intérieure « de mon âme à Dieu ». Tout pénétré de la pensée de saint Augustin, il enseigne, sous forme d'entretien avec soi-même, d'études religieuses faites en esprit de prière, une voie qui conduit au parfait amour de Dieu vivant en l'âme, avec l'intention de s'adapter surtout à des hommes d'action même laïcs. Les cinq étapes : adoption divine, purification, ascension, pénétration et perfection, sont tirées de saint Augustin que l'auteur cite fréquemment. Certains pourront trouver qu'une expression plus directe, moins liée à des textes ou à un cadre de pensée d'ailleurs parfaitement possédé, serait plus mordante. Affaire de forme et de préférence. Et comment contenter tous les esprits divers ?

De tout autre allure est l'essai de M. le chanoine Masure, « Vers une spiritualité de l'action ». D'une allure très jeune, un peu enfant terrible même, quand il s'en prend à la sclérose de ce qui est loi et règle, non sans danger peut-être pour tels lecteurs qui n'auraient pas encore expérimenté l'aide précieuse et intérieure d'une règle éprouvée dont on a, par delà

---

(1) Collection : *Cahiers spirituels « Amor »*. Paris, Etudes Augustiniennes, Office Français du livre, 1946, 24 × 16 cm. — Série 1, cahier 1 : F. Cayré, A. A., *De mon âme à Dieu*, 84 p. — Série 2, cahier 4 : E. Masure, *Vers une spiritualité de l'Action*, 56 p. — Série « Orientations », cahier 1 : Q. Quénard, A. A., *Tu aimeras*, 48 p.

l'objectivité juridique, pénétré l'inspiration de charité. Il est vrai, bien des lois humaines ont besoin d'adaptations successives pour ne pas devenir tangentielles à la vie et à l'esprit ; mais ne trouvent-elles pas aussi une part de leur valeur dans une stabilité protectrice ? Une mise au point supprimerait l'inconvénient que nous nous permettons de signaler ici et montrerait, pensons-nous, que l'opposition, chez saint Paul, de foi et loi est d'abord, bien que non exclusivement, l'opposition de la gratuité au mérite personnel des œuvres de la loi. Cela dit, l'auteur a grandement raison de reconnaître comme vraie nature profonde et métaphysique de « l'action », non pas tant la conformité à une loi (elle est cela aussi inévitablement), que l'expression de notre tendance surnaturelle de charité théologale, et qu'à ce titre elle renferme un élément mystique. Il a de belles pages à ce sujet.

Est-ce à dire que l'action soit une « spiritualité » comme le suggère le titre, à première vue assez ambigu, de la brochure et plusieurs de ses pages ? Sans nul doute, on souhaite vivement avec l'auteur une meilleure compréhension chrétienne de la valeur ascétique, mystique et sanctifiante de l'action, une « spiritualisation de l'action » ; on appelle même une spiritualité mieux adaptée à la vie active ; mais plusieurs passages du cahier exposent à interpréter une « spiritualité de l'action » au sens où l'action même serait, parmi d'autres, une spiritualité qui est près de se suffire, la spiritualité étant considérée comme l'art de rechercher et d'employer les moyens qui conduisent à la perfection (p. 5). Si l'action, comme l'écrit l'auteur, a besoin d'être purifiée et redressée (p. 24), car, constamment, l'action centrifuge (extérieure et dispersante) fait tort à l'action centripète (celle qui mène au contact de Dieu par la charité qui est la vraie activité) (p. 37) ; si d'autre part, le but cherché, la perfection, est « que nous mettions de la contemplation dans notre action... pour y verser goutte à goutte cette intention de charité » (p. 37 et 53), la conclusion ne doit-elle pas être : recourons donc à une « spiritualité », c'est-à-dire aux moyens qui mettent de la contemplation dans notre action, qui purifient cette dernière constamment débilitée et dispersée et la conduisent à sa perfection de charité ? Et non pas d'abord : prenons la pratique même de l'action (catholique ou sacerdotale) comme « spiritualité », c'est-à-dire comme moyen de purifier cette action elle-même ? N'est-ce pas risquer de faire prendre la fin pour le moyen et donner un sens nouveau au mot spiritualité ? Il est très sûr qu'un de ces « moyens » ascétiques se trouvera dans l'exercice de l'action elle-même en ce qu'il comporte de passivité devant le réel, de docilité à Dieu. Et, à ce titre, l'action a sa grande place dans la spiritualité, traditionnellement. Mais pour purifier une activité mêlée, à la fois intérieure et dispersante, et rendre l'intériorité prépondérante, le vrai « moyen » n'est-il pas de donner à cette activité, surtout dans ses réalisations extérieures (pastorales, sociales), le renfort de vie spirituelle (prière, ascèse, abnégation) qui privilégie l'aspect intérieur ? Et ce moyen est une « spiritualité », celle des « antiques méthodes ». Sans doute, l'auteur est loin de le nier (cfr p. 37-38). Et quand il dit que l'action est la perfection (p. 45), il l'entend, tout au fond, de cette activité de charité (p. 46) dans l'apostolat (p. 49) qui devrait être très purifiée. Mais exposer nos chrétiens, déjà mangés et vidés spirituellement par l'agitation des œuvres, à penser que l'action (catholique ou sacerdotale) est la principale purificatrice d'elle-même, qu'elle « peut tellement servir de mesure et de support à la charité qu'elle constitue vraiment une spiritualité, une « méthode » et une forme de la perfection » (p. 5) ; les exposer à réduire l'intérêt qu'ils doivent porter aux « autres spiritualités », ce serait un résultat redoutable et que ne veut sûrement pas l'auteur. L'apostolat, au reste, « n'est » pas une spiritualité, mais il en appelle une très forte (*I Cor.*, IX, 27).

Si nous nous sommes permis de signaler ce risque de mauvaise interprétation, c'est que, dans son essai, l'auteur nous y engageait aimablement, en laissant la recherche ouverte (p. 52).

G. GILLEMAN, S. J.

ECONOMIE ET HUMANISME (1)

Dans son livre : « Le guide du militant », volume I, M. L. J. Lebret résume les principales positions d'idées, de doctrine, du centre d'études d'« Economie et Humanisme ». C'est dire qu'on y respire un air tout autre que dans les écrits, même de catholiques, qui ne font que refléter, plus ou moins servilement, l'économie actuelle, avec ses abus passés en lois et en principes éternels. Ici, l'homme — la personne avec sa famille, la personne dans son plein épanouissement, avec toutes ses possibilités de progrès et de dépassement, l'homme et sa vie communautaire, — redevient le but de l'économie. On constate avec surprise que cette personne humaine pourrait ne plus être broyée par ces gros monstres — tels du moins sont-ils devenus sous la manœuvre, inconsciente souvent, intéressée toujours, des hommes — qui s'appellent la rationalisation, la mécanisation, voire la propriété absolue. Ici la valeur ne sert plus seulement à dénommer l'argent, le rendement, la prospérité matérielle, mais avant tout les valeurs humaines, la vérité, la bonté, la confiance, la concorde, la paix, la progressivité, la sécurité, etc., et l'on constate ainsi que l'univers pourrait cesser d'être « un monde renversé », l'argent ne plus être « la mesure des choses, la mesure de l'homme, la mesure des sociétés ». Tel est le climat de ce livre que n'ignorent pas les lecteurs d'« Economie et Humanisme ». La matière de ce premier tome est divisée en trois grandes parties : les forces à l'assaut du monde, les principes à ne jamais abandonner, les valeurs et les antivaleurs, avec leur hiérarchie en économie humaine. L'ensemble comporte 77 courts chapitres, prises de positions bien ramassées, en phrases denses, qu'il faudra, pour la plupart des « militants », expliquer et débattre en cercles d'études. Et de temps à autre, pensons-nous, préciser, car il subsiste — et l'auteur nous en avertit lui-même en général — des formules « imparfaites, incomplètes », que nous découvrons par exemple dans le chapitre de la propriété ou dans celui de l'autorité. « Qui gère mal (ses biens), qui ne sert pas le bien commun, perd ses droits à administrer les biens donnés par Dieu à l'humanité ». « Qui exerce son autorité contre le plan de Dieu ou contre le bien commun, la perd du fait même en perdant la délégation de l'autorité divine ». Aphorismes trop généraux, en partie vérifiés dans le for de la conscience, devant Dieu, mais qui demandent une application mesurée, sauvegardant l'ordre social. D'ailleurs quelle sera exactement la mauvaise gestion des biens ou de l'autorité qui supprimera automatiquement le droit de les exercer ? Qui en sera juge ? L'ouvrier propriétaire de sa maison perdrait-il ses droits du fait qu'il y vit avec une maîtresse ? Reconnaissons que la justice, respect du droit objectif avec son caractère matériel adapté à cette vie terrestre, est nécessaire et voulue par Dieu, bien que les pouvoirs publics, et surtout un régime nouveau comme le régime communautaire, aient la mission de la moraliser de plus en plus. Ces

(1) L. J. Lebret, *Guide du militant*. Coll. « L'Economie Humaine », nos 5-6. Paris, L'Arbresle (Rhône), Economie et Humanisme, 1946, 2 vol., 22 × 14 cm., 160-184 p. Prix : 88 et 110 frs franç.

remarques ne peuvent empêcher de recommander chaudement ce guide, unique peut-être aujourd'hui, d'une économie pleinement humaine.

Le tome premier comportait surtout une préparation mentale et morale. Avec le second tome, nous entrons sur le terrain plus spécial, plus difficile, des réalisations étudiées, prévues, par le groupe « Economie et Humanisme ». Impossible ici de résumer ou de critiquer cette quatrième partie du guide du militant, où se trouve condensé tout un plan de réorganisation de l'économie, depuis les unités les plus élémentaires jusqu'aux plus complexes. Contentons-nous d'énumérer les quatre grands chapitres : l'organisation du territoire, l'organisation des professions, la rationalisation du politique, la coopération internationale. Puis le chapitre très technique qui forme la clef de voûte : « La régulation des équilibres » entre ces quatre grands secteurs, aux multiples interférences. Le lecteur non encore au courant des efforts du groupe, ou qui n'a pris avec eux que des contacts partiels, tout membre, assez formé, d'un cercle d'études trouveront grand intérêt à étudier ce programme constructif, à le discuter, à l'assimiler. L'auteur évidemment prévoit l'objection : une telle construction, exigeant la refonte de tout l'ordre établi, et d'ailleurs semble-t-il, chez un grand nombre d'hommes, des principes ou des pratiques très éloignés de l'universel égoïsme, n'est-elle pas simplement chimérique ? On pourra cependant admettre que l'effort est en tout cas nécessaire, que l'avenir immédiat, en face de « plans » économiques inflexibles poussés aujourd'hui, demande avec urgence « des inventeurs et des ingénieurs de l'ordre humain » qui préparent « l'avènement, après le siècle de la science, d'un siècle de sagesse, par un nouveau progrès des sciences, centré cette fois sur l'homme et sur l'humanité ». « Economie et Humanisme » présentent, non pas une formule rigide, certaine de ne pas être celle que l'histoire réalisera, mais « une voie moyenne entre la voie libérale et la voie rigide, celle qui correspond le mieux selon nous, aux conditions éternelles et actuelles de l'épanouissement personnel et social de l'homme ». L'auteur admet pour la formation des hommes, qui reste le premier problème, la nécessité d'une « nouvelle pédagogie », objet de la cinquième partie, dont il expose les caractères, les techniques, la mystique. Il admet, pour finir, l'éventualité de l'insuccès et que « le travail des chrétiens de ce temps n'est que de témoigner par des actions évangéliques ». Même si « la malice des hommes et les difficultés du témoignage empêchent le retour de l'homme en chrétienté », il restera vrai que « tout chrétien, qui vit simplement, généreusement son évangile, transforme le monde, établit le bien, triomphe du mal ». « L'humanité donc triomphera quand même dans les vrais chrétiens ». Nous concluons qu'à celui qui se place dans cette perspective à la fois réaliste et confiante, assurant une pleine valeur à tout effort de détail, point n'est besoin de croire — et pourquoi douter à priori de l'avenir ? — à la réalisation immédiate ni même future du plan constructif ici présenté pour trouver le plus grand profit à en étudier les diverses parties et les principes humains sur lesquels, à chaque instant, l'idéale construction est bâtie.

R. CARPENTIER, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE MORALE ET PASTORALE

L'Homme nouveau. Examen de quelques aspects du problème de l'humanisme chrétien au lendemain de la guerre. Coll. Etudes de Pastorale, 1. Louvain, Nauwelaerts, 1947, 18 × 12 cm., 298 p.

Ce volume, le premier d'une série d'« Etudes de pastorale », fait vraiment honneur à notre clergé belge. On se trouve embarrassé de décerner le prix d'excellence : tous les essais sont de première valeur.

Les « Réflexions historiques sur l'homme » par M. l'abbé Aubert sont absolument remarquables. L'« homme » change-t-il ou reste-t-il toujours identique à lui-même à travers toutes les vicissitudes de l'histoire ? La réponse est une esquisse rapide mais suggestive de l'évolution de l'homme. — M. l'abbé Zweiffelt, avec beaucoup de profondeur, montre comment le corps est au service de l'esprit. — Quiconque a lu les études de M. l'abbé Moeller ne sera pas étonné de la lucidité des pages qu'il consacre à la « découverte de l'Immatériel » par l'homme moderne. L'orientation qu'il suggère à l'apologétique et à la prédication me paraît fort juste. — Quant à M. l'abbé Fourneau, son exposé sur la culture de l'homme de demain me fait ardemment souhaiter qu'il ne reste pas seulement un exposé théorique, mais se réalise et rapidement, dans notre enseignement catholique. C'est à notre avis, et à celui de beaucoup d'autres, une question de vie ou de mort. — La socialisation de l'homme a été très finement analysée par M. l'abbé Minon. Lui aussi n'est pas resté dans le domaine imperturbable de l'abstrait. Ce qu'il propose ne peut qu'emporter l'assentiment. Souhaitons tous que ceci aussi devienne réalité. — De M. le chanoine Leclercq on ne pouvait attendre autre chose que ces pages à la fois sereines et audacieuses, mais justes, sur l'Etat de demain. — Enfin M. le chanoine Dondeyne esquisse les cinq traits de la spiritualité du chrétien de demain : très beau sujet de méditation pour prêtres qui veulent dire aux chrétiens d'aujourd'hui les paroles qu'ils attendent.

On dira : voilà bien des éloges. Croyez bien que ce n'est pas flatterie. Ce livre est un des meilleurs que j'ai lus, qui orientent le mieux les efforts d'une pastorale avertie. Mon opinion personnelle est que des réunions comme celles dont cet ouvrage est le résultat, valent plus que les congrès bruyants mais qui n'apportent pas beaucoup de lumière en des sujets urgents. On ne trouvera dans ces pages ni trucs, ni inventions pittoresques et quelque peu bizarres. On y trouvera ce dont nous avons tous besoin : de la lumière. Je conseille à tout prêtre, que préoccupe l'apostolat efficace, la lecture, la méditation de ce livre.

L. De Coninck, S. I.

X. von HORNSTEIN. — *Wesentliche Seelsorge. Grundfragen und Zeitfragen wirksamer Seelsorge in der Verantwortung der Gegenwart.* Lucerne, Rex Verlag, 1945, 22 × 14 cm., 604 p. Prix : 19 frs suisses.

Jadis, un manuel de théologie pastorale n'était guère qu'une annexe d'un traité de morale. Depuis, la théologie pastorale s'est nettement dégagée, comme discipline très spécialisée. Voici un volume très représentatif de cette évolution : « Wesentliche Seelsorge ». J'hésite entre deux traductions : Pastorale essentielle ou pastorale réaliste. C'est une publication de l'« Institut de Science et Pratique pastorale » de Fribourg, Suisse. Il y a là 20 chapitres composés par des spécialistes et qui ont chacun pour objet des problèmes brûlants de l'apostolat moderne. Je me contente de traduire les titres : 1. Rapports entre la théologie et l'apostolat. 2. Justification métaphysique

de la valeur de l'apostolat. 3. La conjoncture historique et l'Eglise. 4. Le conditionnement de l'apostolat par la vie moderne. 5. La science théologique et la prédication du message du Christ. 6. Comment prêcher le Christ ? 7. Les écrits du Nouveau Testament et l'apostolat. 8. Liturgie et apostolat. 9. L'enseignement de la morale au clergé et aux laïcs. 10. Vie chrétienne et intégrité sexuelle. Les chapitres suivants étudient les rapports entre l'apostolat et l'eugénisme (10), la chirurgie (11), la psychopathologie (12), l'expérience et l'instruction religieuse (13), les œuvres charitables (14), les diverses organisations (15), le livre (16), l'économie, la politique et la vie sociale (17), le développement technique (18). Enfin, un dernier chapitre indique comment le clergé doit et peut toujours rester « à la page ». Cette simple énumération montre l'intérêt du volume et la complexité de la « science pastorale ». L. De Coninck, S. I.

A. JANSSEN. — *Zaken en Moraal.* Bibliotheca Mechliniensis, 9. Bruges, Desclée De Brouwer, 1947, 19 × 12 cm., 136 p. Prix : 45 frs.

Par suite de la dernière guerre les conceptions de la justice dans les affaires ont subi une évolution qui s'écarte de plus en plus de la vraie morale. Le prof. Janssen, tout en ne voulant pas approfondir et épuiser le sujet, donne dans ce petit volume des notions claires et substantielles. Dans une première partie il expose le concept et le but des « affaires ». Il y donne l'impression d'exagérer la préoccupation des gens d'affaires de vouloir gagner de l'argent et de faire des bénéfices. Formellement un idéal plus élevé les anime souvent. L'existence d'une morale des affaires est clairement exposée dans une seconde partie; dans une troisième partie il exprime le souhait que des spécialistes élaborent scientifiquement la doctrine de la morale des affaires. Beaucoup d'industriels et de commerçants auxquels manque le temps d'étudier de longs traités, trouveront ici un guide sûr, souple et compréhensif. A. Darquennes, S. I.

P. FAURE, L. CAPERAN, A. de SORAS, A. BERTRAND, A. RAVIER. — *Neutralité et laïcisme.* Coll. : Centre d'Etudes Pédagogiques. Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 100 frs franç.

La neutralité à l'école est irréalisable, dira le P. Ravier dans la conclusion de ce volume. Il est tragique de constater en effet, avec Louis Capéran, « spécialiste de l'histoire du laïcisme » en France, la chute qui s'est avérée depuis 1875 de la neutralité confessionnelle à la neutralité philosophique, et de celle-ci au laïcisme, c'est-à-dire à la neutralité aggressive, anti-religieuse. Combien douloureuse aussi, parce que trop réelle, la distinction de M. le Pasteur Bertrand entre la laïcité telle qu'elle est comprise en France (et ailleurs encore), areligieuse, et même le plus souvent irréligieuse, et la laïcité qui serait réellement interconfessionnelle, « comme chez les peuples plus accoutumés à la liberté », laïcité positive, où toutes les confessions auraient un égal accès, seraient également respectées. Plus impressionnant encore de contater, avec le P. de Soras, que le laïcisme contemporain est devenu « existentiel, tragique et prométhéen, agressif, réaliste, antichrétien, collectiviste ». L'étude du P. de Soras sur la laïcité aux regards du théologien catholique tient près de la moitié du volume et atteint une grande profondeur et dans la description du mal actuel, l'athéisme d'agression, et dans celle de la réaction qui serait efficace du côté des catholiques, savoir : « existence » authentique, c'est-à-dire charité vivante et, sur le terrain de l'enseignement, l'école catholique certes, mais « ouverte », seule capable d'éduquer l'enfant à une foi « libératrice ». R. Carpentier, S. I.

Ch. BAUDOUIN. — *La Force en nous.* Coll. Action et pensée, Genève, Edit. du Mont Blanc, 5e éd., 1946, 19 × 14 cm., 134 p.

M. Ch. Baudouin est un psychothérapeute genevois bien connu. Dans cet ouvrage il veut éclairer le problème de la force morale à la lumière de la psycho-

logie nouvelle. Il faut d'abord reconnaître dans la force nerveuse la vraie base organique de la force morale. C'est dire que celle-ci est vraiment une force « morale », psychique, qui « dépend de nous ». L'examen des conditions corporelles nous renvoie à celle des conditions mentales. Il nous a été montré par la psychanalyse que souvent la force qui nous manque est une force captive dans le subconscient. Un facteur essentiel à l'existence de l'énergie morale est donc l'unité de la personnalité. Il importe aussi de noter que la force morale se nourrit à une vie intérieure concentrée et calme plutôt qu'à un effort crispé. Enfin, l'unité de la personnalité, la plénitude de la vie intérieure, la concentration de l'esprit sont faites de la force vive de nos tendances, débouchant dans la conscience et mises au service de la personne. Après avoir assigné un tel rôle à la force de l'idée et aux forces du cœur, quelle place garder à l'effort ? L'auteur est d'avis que l'éducation de l'effort ne peut signifier autre chose que le développement d'habitudes qui tendent à rendre l'effort inutile. Ce livre n'est pas le meilleur que son auteur nous ait donné. Les moralistes et les directeurs de conscience y trouveront néanmoins des idées utiles. W. Smet, S. I.

Dr. R. BIOT et Dr. P. GALIMARD. — *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses*. Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 320 p. Prix : 150 frs franç.

On trouvera dans ce livre, après deux chapitres préliminaires sur les relations mutuelles de l'esprit et de la chair, une source de renseignements de la plus haute nécessité sur tous les aspects médicaux des vocations sacerdotales et religieuses : hérédité, tempéraments et constitutions mentales, maladies organiques, psychologie de la vie religieuse et de l'ascèse, problèmes physico-mentaux de la chasteté, hygiène organique et mentale, psychologie de l'obéissance. Tous ces problèmes sont étudiés selon les trois époques d'une vocation qui se décide : avant l'entrée ou le donné initial, les années de formation, les décisions définitives. Nous avons noté partout le souci de rencontrer les problèmes sous l'angle le plus pratique. Le chapitre sur l'examen d'entrée par exemple met immédiatement en main l'instrument qui permettra, du point de vue médical, organique et mental, de reconnaître une vocation. Plus encore nous noterons la sage insistance à mettre en garde contre une application sans nuances de ces données médicales et psychologiques, trop fréquente chez des profanes en ces matières. On ne saurait trop souligner chez un directeur de conscience, et surtout chez un supérieur d'institut ou de séminaire, les dangers de décisions basées sur une science qui ignore ses limites. Ce livre inspirera à ses lecteurs le respect dont il est pénétré non seulement pour la vocation elle-même, mais aussi pour le sujet qui est appelé, pour son corps comme pour son âme. Il rappellera, en donnant par exemple le conseil de laisser délibérément en certains cas une religieuse parler sans témoin au médecin, que si, dans l'état de perfection évangélique, la prudence, la discipline et la mortification ont leurs droits, la charité délicate et la confiance y sont des conditions plus essentielles encore. R. Carpentier, S. I.

A. BRENNINKMEYER. — *Traitement pastoral des névrosés*. Paris, Lyon, Vitte, 1947, 18 × 12 cm., 152 p. Prix : 140 frs franç.

Nous n'avons pas ici un exposé systématique de la psychiatrie pastorale, irréalisable actuellement, dit l'auteur, à cause des « fluctuations encore trop abondantes dans la psychiatrie, science encore relativement jeune ». Chacun des chapitres étudie, autour d'un titre principal, une série de questions que le directeur d'âmes et l'éducateur religieux se doivent de considérer sérieusement : classification et description sommaire des troubles mentaux, pour autant qu'ils intéressent le ministère pastoral et du point de vue de leur répercussion sur le terrain religieux ; des questions relatives au traitement

« pastoral » des névrosés : liberté de responsabilité, amitié morbide pour le prêtre, etc. ; problème, capital pour le confesseur et le directeur, de la « contrainte psychique » et de son diagnostic ; moyen que peut envisager une « psychothérapie théologique » dont l'auteur affirme à juste titre le droit à l'existence, puisque le moins qu'on puisse dire, c'est que l'adaptation au but surnaturel de la vie est un facteur important de l'équilibre mental ; compatibilité de la vertu et de la sainteté avec des troubles mentaux chez les névrosés, et même certains psychosés, ce qui détruit l'image simpliste, égalitaire et aprioristique, de la sainteté, trop fréquente en hagiographie et responsable, dans la pratique, de douloureuses incompréhensions et de dangereuses erreurs ; importance enfin qu'il y a à ne pas mêler à l'enseignement de la religion ou à la prédication des excitations déplacées de l'émotivité et l'exploitation imprudente d'un merveilleux religieux insuffisamment démontré. L'auteur n'hésite pas à affirmer le devoir du directeur d'avertir prudemment le pénitent de son irresponsabilité, relative ou non, quand il a dûment constaté la contrainte psychique. Il serait utile de préciser que le texte de saint Jean de la Croix, cité p. 144, qui demande de « toujours repousser les yeux fermés » et sans examen « les représentations et communications sensibles », concerne des phénomènes de vie intérieure. On ne voit pas que l'on puisse appliquer cette règle « toujours » à une manifestation naturelle, publique, telle que par exemple les apparitions de Lourdes. En ouvrant les yeux sur nombre de faits de la psychologie humaine, ce livre aidera à former une mentalité, faite de compréhension d'autrui, plus objective, plus réaliste, plus large, plus bienveillante et nuancée qu'elle ne l'est souvent.

R. Carpentier, S. I.

Jacques DESFORGES. — *Le Divorce en France.* Etude démographique. Coll. Etudes de Science et de Doctrine familiales. Paris, Edit. familiales de France, 1947, 23 × 14 cm., 244 p.

Avec le néomalthusianisme, le divorce est un des deux principaux chancres qui rongent la société actuelle. Dans son ouvrage sérieusement documenté, l'auteur a étudié le travail de ce chancre sur les forces vives de son pays. Plus qu'un discours enflammé aux longues tirades oratoires, ses pages, dans la crudité de leurs données statistiques dépouillées de tout artifice, sont un vigoureux cri d'alarme. L'ouvrage se divise en trois parties : évolution du divorce dans le temps ; variation du divorce dans l'espace ; le divorce dans la conjoncture démographique et économique. En de nombreux tableaux et cartes, l'auteur a comparé la fréquence du divorce à celle des mariages et des naissances, à la densité de la population, à son caractère urbain ou rural, au nombre des suicides, au résultat des élections, et même... à la carte de la densité des automobiles. Il arrive à la conclusion que le parallélisme n'est jamais absolu, mais que le divorce a apparu d'abord et se rencontre plus fréquemment dans les régions les plus individualistes et les plus arrivistes. S'il y a pour l'ensemble de la France, en 1935-1937, 1 divorce pour 12,62 mariages, il y en a un sur 6,9 à Paris et seulement un sur 86 à Vannes (Bretagne). Mais il est des régions rurales plus atteintes que certaines villes : ainsi la Normandie, l'Ile de France, la Picardie, la Guyenne, la Provence le cèdent même dans leurs parties rurales aux villes bretonnes ou alsaciennes. Enfin voici encore un chiffre bien éloquent : 86 % des divorces prononcés dans le département de la Seine le furent pour des ménages sans enfants, pas même 1 % pour des familles de 3 enfants et plus. Maintenant que le mal est connu et diagnostiqué, reste à appliquer les remèdes. C'est pour la France — et pour tout le monde moderne — une question de vie ou de mort.

Roger Mols, S. I.

A. GEMELLI, O. F. M. — *La Fecondazione Artificiale.* Milan, Vita e Pensiero, 1947, 20 × 13 cm., 80 p. Prix : 100 lires.

Au cours des dernières années, l'expérience médicale relative à la fécondation artificielle a marché à grands pas. Tels médecins américains basent

leurs conclusions, dès 1941, sur 9580 cas ! Cette abondante pratique a posé de manière urgente de graves problèmes juridiques qui n'ont reçu que des commencements de réponse et des solutions concrètes. Surtout c'est le problème moral qui s'est imposé à la conscience catholique et à la conscience simplement humaine. De nombreuses revues ont publié des articles où partisans et adversaires de la licéité ont mis en ligne leurs arguments. C'est le moment choisi à bon droit par le savant Recteur de l'Université catholique de Milan pour rendre un compte exact de l'état de la question et faire le point. Dès 1897 le Saint-Office réprouvait la « fécondation artificielle ». Cette condamnation était-elle motivée par la manière illégitime de se procurer la matière fécondante ? De nombreux auteurs proposèrent cette hypothèse et crurent la discussion encore ouverte. Ce ne sera pas l'avis du P. Gemelli. Très soigneusement, en homme de science qu'il reste après être devenu théologien, il rend compte de toutes les données médicales qui motiveront son jugement. Il expose en détail, en citant largement les derniers auteurs, la technique de l'intervention et il prouve par là que ce que d'aucuns ont appelé — pour la permettre — la fécondation artificielle improprement dite (injecter plus profondément le semen repris dans le vagin après un rapport conjugal normal), ne peut aucunement « bénéficier des faveurs du moraliste ». En parcourant les moralistes qui ont traité le problème tel qu'il se présente aujourd'hui, l'auteur note, souvent avec finesse, ce qui fait leur force ou leur faiblesse. S'il regarde l'article du P. Hürth paru dans la « Nouvelle Revue Théologique » 1946, juillet-août, pp. 402-436, comme exhaustif et en approuve pleinement les conclusions, il remarque combien chez tel autre règne une sorte de malaise à défendre la position « traditionnelle » ou une préoccupation bien excessive de ne pas proposer des arguments théologiques à des médecins. Il fait d'ailleurs bonne justice de l'opinion à coup sûr étonnante, qui proposait de permettre la relation condomistique sous prétexte qu'elle est utilisée ensuite pour produire une fécondation. Bref l'auteur conclut à l'illicéité de toute fécondation artificielle, même celle qu'on a nommée à tort « improprement dite ». Cette conclusion décevra, il le comprend, le médecin catholique qui désirait, de très bonne foi, remédier à un mariage stérile (et peut-être même impuissant) ; mais si elle doit empêcher une pratique qui menace de traiter l'homme « comme un animal », n'est-ce pas là un service qui lui aussi a son importance ?

R. Carpentier, S. I.

Jeunesse, mariage, éducation. Plans de cercles d'études par un groupe d'éducateurs. Coll. A. M. C. Paris, Edit. familiales de France, 1947, 23 × 14 cm., 128 p. Prix : 120 frs franç.

En deux séries, Jeunesse et Mariage, Mariage et Education, tous les sujets théoriques et pratiques, intéressant la préparation et la réalisation de la vie conjugale et familiale sont traités de manière adaptée à des réunions de jeunes gens ou jeunes filles, avec ordre, clarté, simplicité. Doctrine sûre et bonne bibliographie ajoutée à chaque sujet. R. Carpentier, S. I.

L. H. M. BERGER. — *Moeilijkheden op sexueel gebied bij kinderen.* 2e édit. Maaseik, Roermond, Romen en Zonen, 1945, 24 × 15 cm., 192 p. Prix : broché, 90 frs, relié 108 frs.

Encore un ouvrage sur l'éducation sexuelle. Nous pensons toutefois qu'il apporte du neuf. Malgré l'abondance de la littérature sur le sujet, il faut reconnaître que nous sommes très mal renseignés sur la psychologie sexuelle concrète de l'enfance et de la jeunesse. Cette ignorance chez les parents et les éducateurs est, comme le montre très bien l'auteur, la cause de regrettables erreurs. L'auteur est un psychologue catholique. Il nous communique dans ce livre plein d'érudition, de sagesse et de charité, une expérience accumulée durant une longue pratique dans un bureau de consultation pé-

dagogique à La Haye. Le ton du livre témoigne de la grande délicatesse de son auteur. Le vague de certaines expressions et certaines réticences sont même à regretter, pensons-nous. On y trouvera quelques redites, mais elles ne peuvent qu'être profitables. W. Smet, S. I.

Vaart Wel, Tijdschrift voor Huwelijksadel. Driemaandelijks. Bruges, Beyaert, 25 × 18 cm., 48 p. Prix : abonnement 90 frs.

Revue nouvelle consacrée au mariage chrétien et paraissant tous les trois mois. Elle est dirigée par le P. K. M. Neudt, O.P. et éditée par la maison Diligentia, Kalverstraat, Amsterdam C, pour la Belgique : Beyaert, Mariastraat, 8, Bruges.

Jean CHAZAL. — *Les enfants devant leurs juges.* Paris, Edit. familiales de France, 1946, 19 × 12 cm., 112 p. Prix : 87 frs français.

Voici un des multiples ouvrages publiés en France qui essaient d'intéresser le grand public au problème de la jeunesse abandonnée et délinquante. En particulier, l'auteur voudrait gagner les pouvoirs publics à un ensemble d'institutions qui seules pourront enrayer la délinquance juvénile. En effet, la décision du juge des enfants n'a de valeur que dans la mesure où elle est conditionnée par la connaissance exacte de l'enfant ; elle n'est efficace que si elle prépare le terrain à une œuvre éducative, parfois à une action thérapeutique, toujours au reclassement du sujet dans la collectivité nationale. L'auteur accuse — après tant d'autres, — comme cause de la délinquance, la dissociation familiale (chez 70 % des petits délinquants, chez 19 % des petits vagabonds). Où en est-on chez nous ? Hélas, pas beaucoup plus loin. Puisse cette brochure aider à éveiller l'intérêt d'un plus grand nombre pour un problème devenu, surtout depuis cette guerre, si angoissant !

W. Smet, S. I.

HISTOIRE GENERALE ET HISTOIRE DE L'EGLISE

G. M. TREVELYAN. — *L'Histoire et le lecteur.* Trad. de l'anglais par Mme C. Sérésia. Coll. Bibliothèque Elzévirienne. Neuchâtel, Edit. de la Baconnière, 1946, 15 × 10 cm., 78 p. Prix : 3,75 frs suisses.

Il est toujours intéressant de connaître la pensée d'un grand historien. L'intérêt est décuplé lorsqu'il s'agit de savoir ce qu'il pense de l'histoire. M. Trevelyan, comme son grand-oncle Macaulay, historiographe à la réputation mondiale, une des gloires de la chaire d'histoire moderne de Cambridge et aujourd'hui Master de Trinity College, a bien voulu esquisser dans sa leçon inaugurale un portrait de Clio. Plus exactement, il a voulu déterminer la valeur de l'histoire pour le lecteur moyen.

L'auteur est un adversaire déclaré d'une conception étroitement historisante. Pour lui, « littérature et histoire sont des sœurs jumelles, inséparables » (p. 37). La connaissance des milieux historiques est indispensable à tout amateur de littérature, d'art, de civilisation ; elle est nécessaire pour comprendre comment le présent procède du passé ; elle est la clef d'une compréhension mutuelle des peuples. Mais pour qu'elle puisse être vraiment féconde, cette connaissance de l'histoire doit être assez large : l'expérience montre qu'une vue historique unilatérale et superficielle est, pour une communauté humaine, le pire des poisons idéologiques. Retenons enfin cette appréciation de l'auteur : « A mesure que je vieillis, et plus j'observe les tendances et les conditions d'aujourd'hui, plus je suis certain que l'histoire doit être la base de l'éducation humaniste (c'est-à-dire non scientifique) de l'avenir ». Roger Mols, S. I.

J. PIRENNE. — *Les grands courants de l'histoire universelle.* T. I et II. Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1945 et 1946, 22 × 16 cm., XX-518 et XXIV-648 p.

La synthèse nouvelle de l'Histoire universelle de M. J. Pirenne, dont nous annonçons ici les deux premiers volumes (2e édit. du IIe) et qui sera complète en quatre, a été favorablement reçue du public cultivé de notre pays. Les premiers volumes bien écrits, bien divisés, présentent un aperçu complet, d'abord de toute l'histoire des peuples anciens et des premiers siècles avant Jésus-Christ antérieurs à l'invasion musulmane, puis de l'histoire du moyen âge et de l'histoire moderne jusqu'aux traités de Westphalie. Manquant de compétence pour le premier volume, nous nous contenterons d'en transcrire ici la conclusion générale. Sur le plan spirituel, la civilisation antique n'a pas fait faillite. Mais, sur le plan des institutions économiques, sociales et politiques, elle n'est pas parvenue à se dégager du cycle qui, à travers les féodalités, les monarchies et les empires étatistes, l'a périodiquement menée à la ruine, parce qu'elle n'a pas su organiser un équilibre stable entre les droits de l'individu et les intérêts de la société.

Le deuxième volume se compose de deux parties : d'abord, l'« Ere continentale », de Mahomet à Charles-Quint ; puis, « La mer, en face du continent », du début du XVIe siècle à 1648. Il faut admirer la manière dont M. Pirenne mène parallèlement, à toutes les époques, l'histoire des différents pays ou groupes de pays. La part faite aux empires turcs et mongols, à la Chine, au Japon, aux Indes est considérable. Il multiplie d'intéressants parallèles des civilisations postérieures au Christ avec les civilisations anciennes. Il dégage certaines constantes dans le développement historique. On ne peut nier son érudition. On doit supposer à la base de son exposé la lecture de multiples ouvrages auxquels d'ailleurs il s'abstient de renvoyer.

Mais quelques civilisations ne sont pas assez nettement et complètement caractérisées. Ainsi, pour le XIVe et le XVe siècles, l'auteur parle longuement de la centralisation monarchique, du parlementarisme, de certaines transformations sociales, comme l'effacement du servage. Il omet de noter ce fait essentiel qu'au contrat féodal entre les individus, se superposent alors de multiples contrats collectifs, du haut en bas de l'échelle sociale. Bref il ne semble pas avoir remarqué l'aspect corporatif que prend alors la société. La civilisation baroque des XVIe-XVIIe siècles lui échappe complètement. Si les arts ont encore quelque éclat après la Renaissance, c'est que l'« idéologie autoritaire » n'a pas encore fait disparaître tout à fait « l'individualisme de la Renaissance ».

Nous avons noté, en le lisant, des lacunes ou erreurs de moindre importance dans ce second volume. Cette liste pourra, pensons-nous, aider l'auteur à perfectionner sa belle œuvre en vue d'une nouvelle édition. On s'étonne de ne presque rien trouver, aux pp. 3 et suiv., sur le Coran et la morale musulmane. P. 77, Cluny ne voulait nullement arracher la papauté au pouvoir impérial mais assurer la ferveur et l'indépendance des monastères. P. 78, l'importance de la querelle des Investitures, ses résultats et la grandeur de la personnalité de Grégoire VII ne sont pas assez mises en relief. P. 122, la Prusse n'était pas un fief allemand du Saint-Siège. P. 132, les légats envoyés à partir de Grégoire VII à divers souverains n'ont pas eu de caractère permanent. P. 133, Thomas a Kempis est néerlandais et pas strasbourgeois. P. 135, l'ogive ne vient pas de l'Islam. Les mystiques allemands, comme Tauler, Eckardt, Suso ne sont pas nommés. P. 151, ce n'est pas Ruysbroeck mais Rubruck que Louis IX envoya chez le grand Khan mongol. P. 229, loin d'être compétente dans les litiges économiques, la Pénitencerie ne s'occupe que du for interne, p. ex. de l'absolution de certains péchés. P. 231, l'exemple du parlementarisme anglais n'exerça aucune influence sur les conciles du XVe siècle et l'on s'étonne de ne rien trouver ici sur les origines et le développement du gallicanisme. P. 404, il est tout à fait exagéré d'affirmer que, au XVIe siècle, les désordres sévissaient à la cour de Rome plus que dans aucune autre cour européenne et que « le pape étalait publiquement ses maîtresses ». P. 405, il faut connaître bien peu de chose de

l'Evangile et de l'histoire de l'Eglise pour écrire que « l'Eglise depuis saint Thomas, prétendait imposer son intermédiaire entre Dieu et les hommes ». P. 419, Henri VIII n'a jamais été jusqu'à l'hérésie. Ce n'est pas lui, mais Edouard VI et Elisabeth qui ont « donné à l'Eglise des dogmes qui leur seraient propres ». P. 422, le père de Calvin n'avait pas adopté les idées réformées. Le dogme essentiel de Calvin n'est pas la prédestination, admise par tous les chrétiens, mais la prédestination et la réprobation antécédentes et inconditionnelles. P. 435, les jésuites n'entendent pas refouler l'humanisme, mais l'humanisme païen et l'esprit d'indépendance de l'humanisme. P. 437, l'institution de la Propagande ne date pas de Paul III (1534-1549) mais de 1622. PP. 438 suiv. : Pour M. Pirenne, le luthéranisme est la bête noire. Il exagère, semble-t-il, les mérites du calvinisme qui ne fait pas tant appel qu'il le dit à la raison. P. 445, le catholicisme ne revendique pas pour le pape l'« inspiration divine ». L'infaillibilité pontificale, définie par le concile du Vatican, ne doit pas être confondue avec l'inspiration. P. 453, l'histoire connaît le massacre de Vassy et non de Poissy. P. 457, à l'époque des troubles religieux aux Pays-Bas, il est faux de dire que le « peuple adhérait au calvinisme et que les classes possédantes restaient catholiques ». Une minorité dans les villes flamandes et dans des régions comme Tournai et Lille adhéra au calvinisme. Celui-ci compta aussi des adeptes dans les classes possédantes. P. 465, après le concile de Trente, l'Eglise ne cesse pas « d'être en perpétuel devenir ». Comme auparavant elle peut définir des dogmes nouveaux. P. 473, Albert et Isabelle n'avaient pas « prononcé des vœux monastiques ». Albert était sous-diacre et cardinal. A ce double titre et à cause de leur parenté il fallut une dispense pontificale pour le mariage des archiducs. P. 478, Elisabeth n'a pas rétabli mais établi l'anglicanisme. A côté des Trente-neuf articles il faudrait citer la 3e édition du Prayer-Book comme formulaire de cette religion. P. 515, la proclamation de la république des Provinces-Unies ne date pas de 1562 mais de 1579.

E. de Moreau, S. I.

L. J. ROGIER. — *Beknopte Nederlandse Kerkgeschiedenis*. Amsterdam, Urbi et Orbi, 1946, 19 × 14 cm., 126 p.

L'histoire de l'Eglise en Hollande nous paraît moins riche et intéressante que celle de Belgique. Le pays a été évangélisé plus tard et saint Willibrord ne commença sa vie missionnaire qu'en 690, une quinzaine d'années après la mort de saint Amand. Tandis que les régions situées au sud du Moerdijck dépendaient de l'évêché de Liège, la plus grande partie du nord constitua l'évêché d'Utrecht, devenue principauté impériale comme Liège, mais beaucoup moins importante qu'elle. M. Rogier divise en cinq parties l'histoire des évêques d'Utrecht : évêques généralement peu connus et qui apparaissent comme de vrais apôtres, de saint Willibrord à Baldéric (697-920) ; évêques ministériaux (920-1054), de Baldéric à saint Bernold ; évêques, vassaux de l'empereur, de 1054 à 1456 ; évêques des ducs de Bourgogne, de 1456 à 1529 ; enfin évêques qui administrent surtout le diocèse par leurs vicaires généraux et leurs évêques auxiliaires. Or dans cette longue série on ne trouve pas de prélats comparables à un Notger, à un Wazon, à un Henri de Verdun, à un Adolphe et à un Engelbert de la Marck. Devenues république calviniste en 1579, les Provinces-Unies interdirent le culte public du catholicisme. Celui-ci parvint cependant à se maintenir. Des vicaires apostoliques nommés par Rome administraient la « mission de Hollande » jusqu'à ce que celle-ci fut placée dans la première moitié du XVIIIe siècle sous la juridiction du nonce de Bruxelles. Ces vicaires généraux firent preuve d'un grand zèle mais manifestèrent des sympathies au jansénisme. Cependant au XIXe siècle l'Eglise de Hollande se ressaisit. A partir surtout du rétablissement de la hiérarchie elle témoigne d'une grande vitalité. La Hollande prend la tête de tous les pays par la solution donnée à la question scolaire : les écoles publiques et privées du degré primaire se trouvent sur un pied d'égalité complète. Les catholiques prirent aussi une part active au mouvement social et leur presse quotidienne mérite d'être citée

en exemple. Ses deux principaux organes sont : « De Tijd » et « De Maasbode ».

Il nous paraît difficile de prouver que, comme le dit l'auteur, saint Servais lui-même a choisi Maastricht comme résidence épiscopale. A notre humble avis ce changement s'est fait plus tard. E. de Moreau, S. I.

Jules LEROY. — *Mont-Cassin. Cité d'humanisme occidental.* Bruges, Beyaert, 1947, 29 × 23 cm., 88 p. Prix : illustré 160 frs, sans illustr. 115 frs.

Luxueusement imprimé et illustré, ce beau volume réunit en quelque quatre-vingts pages tout ce que le monachisme occidental a fait pour la culture européenne. Œuvre de saine vulgarisation, à la gloire du Mont-Cassin, dont récemment encore le Saint-Père souhaitait la pleine restauration. L'auteur a le talent de la généralisation, dans une manière de présenter les choses qui dégage lumineusement les grandes lignes et fait ressortir, en contrastes parfois provocants, les changements d'orientation. Il insiste surtout sur le côté didactique, intellectuel et littéraire ; le culte de la culture classique est beaucoup plus mis en relief que le côté artistique. Mais par contre, l'on voit se détacher en des traits brillants l'œuvre évangélisatrice, éducatrice et culturelle des fils de saint Benoît. Si le rapport direct avec le Mont-Cassin est nettement marqué à certains moments, le livre présente plutôt le tableau de toute l'activité du monachisme occidental, surtout bénédictin, dont le berceau, après la grotte de Subiaco, se place sur la colline du Mont-Cassin au solennel et imposant profil, apparemment destiné à traverser les siècles et qu'admirait jusqu'à cinq ans d'ici le voyageur entre Rome et Naples. Cet exposé de vulgarisation bien conçue n'a pas que des avantages ; il lui arrive difficilement de ne pas trouver sa rançon, par-ci, par-là, dans une exagération de tel trait général, dans quelques inexactitudes, dans quelques manques de nuances ou de souplesse des appréciations, dans des lacunes bibliographiques regrettables. On pourrait chicaner ce que dit l'auteur de la bibliothèque de Cassiodore soi-disant transportée à Bobbio, thèse qui n'est plus de mise aujourd'hui, ou à propos de certaines caractéristiques du monachisme d'Orient ou d'Occident, ou à propos de quelques affirmations hypothétiques ou de généralisations audacieuses qui mériteraient confirmation. Mais la proportion d'humanisme dans l'œuvre pédagogique de Cassiodore et l'influence de cette œuvre, par rapport à l'orientation bénédictine, est bien conçue. En général l'auteur fait montre d'information sérieuse ; les pages sur saint Boniface et sur Bède sont attachantes et dignes de ces grands bénédictins ; le tout est traversé d'une note d'émotion contenue, dans une diction parfois éloquente, qui rappelle par endroits la façon de Montalembert, d'Ozanam et de Guizot, dans leur genre initiateurs. Puisse le volume contribuer à la restauration de la cité d'humanisme que fut le Mont-Cassin ! J. de Ghellinck, S. I.

J. LEFLON. — *Gerbert. Humanisme et Chrétienté au X^e siècle.* Coll. Figures monastiques. Abbaye Saint-Wandrille, Editions de Fontenelle, 1946, 23 × 14 cm., XXVI-392 p.

Gerbert (Silvestre II) dont la légende s'est emparée, habituellement pour le noircir, est un des rares humanistes cicéroniens du moyen âge et a un nom illustre dans les origines de l'enseignement mathématique en Occident ; comme pape, il contribue au renouveau de la papauté après le regrettable abaissement du XII^e siècle ; comme moine, il ne passe que peu d'années dans une abbaye. Mais cette « figure monastique », puisque c'est dans la collection ornée de ce titre qu'elle apparaît, nous est présentée par le professeur de Paris dans des pages pleines d'attrait, qui donnent toutefois autant l'histoire de la chrétienté au X^e siècle et de l'avènement des Capétiens que celle de Gerbert : ce qui ferait souhaiter un sous-titre un peu modifié, « humanisme, politique et religion dans la chrétienté du X^e siècle ». Remarqué

par le comte Borrel qui le soutient, par l'évêque Hatton de Vich, puis par Adalbéron de Reims, qui en fait son écolâtre, ce petit paysan de Saint-Géraud d'Aurillac est en relations avec les empereurs Othon II et Othon III, qui le protègent. Abbé de Bobbio en 993, il passe au siège de Reims dans des années tourmentées, et, après sa retraite en Allemagne, au siège de Ravenne ; son pontificat est trop court pour lui permettre de réaliser ses vastes projets de concert avec son impérial protecteur. Dans le dédale des légendes et dans la pénurie des renseignements historiques surtout au moment de l'apogée de Gerbert, l'auteur, qui jusqu'ici s'était surtout occupé d'histoire contemporaine, s'avance prudemment et avec un judicieux bon sens, bien qu'on puisse discuter par-ci par-là une appréciation. Il y épingle intelligemment les citations. Il s'appuie avec raison sur quelques auteurs réputés sur Gerbert, comme Havet, Schramm, F. Lot, R. Marchal, Olleris, auquel nous aurions préféré Bubnov et nous aurions ajouté le tome II de Manitius (1923). Sans entrer dans les broussailles de l'érudition, il donne un volume parfaitement lisible. Par endroits seulement, on voudrait quelques nuances ou plus de précision pour situer Gerbert dans le mouvement des écoles. J. de Ghellinck, S. I.

E. SCHICK. — *Kirchengeschichte Russlands in den Grundzügen.* I : *Von den Anfängen bis zu Peter dem Grossen.* Bâle, H. Meyer, 1946, 20 × 14 cm., 288 p. Prix : broché 7,50, relié 9,60 frs suisses.

K. Stählin avait publié de 1923-1939 une « Geschichte Russlands » à laquelle M. Schick renvoie souvent. Il ne cite jamais, d'autre part, le livre de Brian Shaninov sur l'Eglise russe. Appartenant à l'Eglise évangélique, l'auteur du livre que nous annonçons ici étudie avec beaucoup d'objectivité et de sympathie l'histoire de l'Eglise russe depuis ses origines jusqu'à Pierre le Grand. Il donne une part importante à la naissance et au développement de certaines idées comme celle de Moscou, troisième Rome, et de certains mouvements comme l'hésychasme (de tendances quiétistes) et le Raskol (mouvement séparatiste provoqué par les réformes liturgiques du patriarche Nikon). On est étonné de voir l'influence considérable de Joachim de Flore en Russie. Nous trouvons également ici un exposé des légendes ecclésiastiques russes p. ex. de celle qui attribue à saint André et à saint Paul la première évangélisation du pays. Une dissertation sur les icones (pp. 48-60) nous paraît un peu démesurée pour un livre historique qui, ailleurs, se borne aux grandes lignes. L'auteur oublie pour la querelle iconoclaste une des raisons qui la déclancha : l'opposition de Léon l'Isaurien aux moines et à leur influence énorme. On regrettera sans doute que l'auteur se serve uniquement d'ouvrages écrits en allemand. E. de Moreau, S. I.

G. BALLADORE PALLIERI et G. VISMARA. — *Acta Pontificia Juris Gentium usque ad annum MCCCIV.* Coll. Biblioteca dell'Unione cattolica per le scienze sociali, 12. Milan, Vita e Pensiero, 1946, 25 × 18 cm., XL-658 p. Prix : 900 lires.

Pour ce premier volume des « Acta pontificia iuris gentium », MM. G. Balladore Pallieri et J. Vismara ont soigneusement dépouillé les nombreux volumes de lettres pontificales, des origines à 1304, publiées jusqu'à ce jour. Ils en distribuent la substance en quinze parties : relations entre les deux puissances, traités et actes internationaux, souveraineté temporelle, rapports avec les infidèles, activité en faveur de la paix, traités de paix, etc. ; et ces parties sont décomposées elles-mêmes en un grand nombre de sous-titres. Il y en a 17 par exemple sous la 12e partie : Droit de guerre. On nous fournit ainsi une masse considérable de documents, sûrement authentiques, et qui permettent de se rendre compte de l'action internationale exercée par les Souverains Pontifes. Souhaitons que cette collection puisse se poursuivre. En effet, à partir du XVIe siècle, le rôle international de la Papauté

nous intéresse plus que celui qu'elle a joué au moyen âge. Mais, vu la continuité de la politique de Rome, nous trouvons certainement dans ce volume les grandes lignes de conduite des papes. E. de Moreau, S. I.

J. R. H. MOORMAN. — *Church Life in England in the 13th century.* Londres, Cambridge University Press, 1946, 22 × 14 cm., XXVIII-444 p. Prix : 25 sh.

L'auteur de ce livre a voulu étudier une période de l'histoire du moyen âge, pas trop longue, parce qu'alors on s'expose à ne pas tenir compte des changements parfois considérables qui s'y opèrent ; assez longue, pour pouvoir tirer des conclusions bien établies. Il a choisi le XIII^e^ siècle, « le centre de ce qui peut être regardé, pour cette région, comme la grande période médiévale ». Le XIII^e^ siècle se distingue d'ailleurs en Angleterre par toute une série d'évêques de premier ordre. L'ouvrage comprend deux parties sensiblement égales en étendue. La première traite du clergé séculier (paroisses, curés, évêques, éducation et revenus ecclésiastiques, etc.), la seconde des maisons religieuses. M. Moorman ne recourt qu'à des sources imprimées. Mais pour l'Angleterre celles-ci nous paraissent fort nombreuses. Ce pays a notamment gardé un bon nombre de livres de visites épiscopales dont, en Belgique, il ne reste pas un seul pour le XIII^e^ siècle.

Les deux qualités de ce travail que nous tenons à relever ici c'est d'abord la manière consciencieuse dont M. Moorman a lu et utilisé ses documents ; ensuite la parfaite objectivité qu'il parvient à garder. A la façon par exemple dont il excuse la nomination d'étrangers aux bénéfices anglais, on croirait avoir affaire à un catholique et à un apologiste catholique, alors qu'il appartient certainement lui-même au protestantisme. Une simple remarque de détail. S'il explique bien l'origine des paroisses rurales, l'auteur nous laisse ignorer celle des paroisses urbaines, dont la formation est sans doute, dans beaucoup de cas, différente. E. de Moreau, S. I.

Philip HUGHES. — *A History of the Church.* Vol. III : *The Revolt against the Church : Aquinas to Luther.* Londres, Sheed and Ward, 1947, 23 × 15 cm., XVI-546 p., 5 cartes. Prix : 25 sh.

L'ouvrage de M. Hughes est, pensons-nous, la première « Histoire de l'Eglise » originale et un peu étendue qui paraisse en Angleterre, sous la plume d'un catholique. Elle se répandra sans doute rapidement car l'auteur témoigne d'une vaste information, d'une connaissance étendue des livres parus sur ce vaste sujet, et il recourt même assez souvent directement aux sources. Quelques cartes faciliteront beaucoup la lecture de ce volume. Dans les appendices, on trouve non seulement les papes, avec le nom qu'ils portaient comme cardinaux, mais le nombre des cardinaux des diverses nationalités sous chaque pontificat ; les cardinaux présents aux conclaves, de 1334 à 1513 ; les bénéfices possédés par les cardinaux créés sous Léon X ; les revenus des sièges les plus riches du continent et de l'Angleterre.

Quelques remarques. Sur la « devotio moderna » la documentation de l'auteur paraît assez courte. Il ne met pas assez en relief la mystique de Ruysbroec et sa diffusion par exemple au XVI^e^ siècle en Espagne et ailleurs. Comme ouvrage allemand sur Luther, il n'utilise guère que celui du P. Grisar. L'importance de la « Dispute de Leipzig » dans l'évolution de la doctrine du réformateur en allemand ne ressort pas de l'exposé de M. Hughes. Pour Windesheim, le travail fondamental reste celui de Acquoy.

E. de Moreau, S. I.

A. DE MEYER, O. P. — *La Congrégation de Hollande ou la Réforme dominicaine en territoire bourguignon, 1465-1515.* Documents inédits ornés d'une introduction générale, de notes historiques, critiques et bio-

graphiques. Liége, Soledi et Bruxelles, 5 rue Leys, 1946, 25 × 16 cm., CXXII-474 p.

Plus des trois quarts de ce livre sont consacrés à la publication de documents et surtout aux actes des convocations (ou chapitres généraux) de la congrégation, de 1465 à 1514. Heureusement l'introduction nous renseigne sur l'origine de la congrégation de Hollande, née d'un besoin de réforme, sous Philippe le Bon et favorisée par ce prince et ses successeurs ; sur les couvents qui y adhérèrent d'abord : Gand, Bruxelles, Harlem, Magdebourg et Rostock ; sur la fondation juridique de la congrégation, le 9 octobre 1464, avec le P. Uyt den Hove comme premier vicaire général. A cette date elle compte 9 maisons dans les Pays-Bas. Dans la suite cette réforme s'introduisit au Danemark et en France et se développa aux Pays-Bas et en Allemagne. La congrégation de Hollande cessa d'exister, une bulle de Léon X, de 1515, ayant réuni en une province : la Germanie inférieure, les couvents de Belgique et de Hollande, alors au nombre de 26, pour les hommes, et de 10, pour les femmes. Le P. De Meyer étudie ensuite l'organisation interne de la congrégation : convocations, culte, vœux, frères convers, clôture, silence, études, prédication. Les 150 dernières pages contiennent des appendices (p. ex. la nomenclature des vicaires généraux et leur carrière) et six tables. Nous avons vraiment affaire à une publication modèle, consacrée à un sujet fort peu connu jusqu'ici et qui mérite cependant toute l'attention des historiens. E. de Moreau, S. I.

Hubert JEDIN. — *Katholische Reformation oder Gegenreformation.* Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Lucerne, Stocker, 1946, 22 × 15 cm., 66 p. Prix : 3,40 frs suisses.

Faut-il parler de Réforme ou de Contre-Réforme ? Quelles sont les limites temporelles de l'une ou de l'autre ? Mgr H. Jedin tâche dans une modeste brochure de répondre à ces redoutables questions. Après une étude approfondie de l'emploi des termes Réforme et Contre-Réforme, l'auteur conclut : le terme « Contre-Réforme » est bien tardif, il n'apparaît qu'en 1880, avec l'auteur allemand Maurenbrecher. A quelle réalité historique s'applique alors le terme Réforme ? Mais, justement, il n'est que l'expression d'un immense courant de ressaisissement dans l'Eglise, courant qui charrie aussi des éléments moins recommandables. Ce n'est que lorsque le protestantisme prend apparemment le dessus, que la contre-réforme catholique surgit. L'auteur termine par l'examen du Concile de Trente, et de sa place dans l'œuvre de la Réforme. Plutôt que d'appuyer sur le rôle théologique et moral du Concile, nous aurions préféré voir Mgr Jedin analyser quelques-unes de ses conséquences historiques. Mais, cette brochure était destinée, il faut le dire, à fêter l'anniversaire du Concile du Trente. De ce point de vue, l'auteur a réuni en quelques pages nombre de faits et de remarques dignes du plus haut intérêt. Ed. Hambye, S. I.

Jean G. H. HOFFMANN. — *La Réforme en Suède (1523-1572) et la succession apostolique.* Collection « L'Actualité protestante ». Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946, 21 × 14 cm., 336 p. Prix : 7,50 frs suisses.

Cet ouvrage est à la fois historique et théologique. Du premier point de vue, nous y trouvons une étude fort complète sur l'état des sept diocèses de la province d'Upsal au moment de l'introduction de la réforme luthérienne, sur la protestantisation par Olaf Petri, Laurent Andreae et le roi Gustave Wasa, et sur les différentes diètes tenues pour organiser l'Eglise de Suède jusqu'en 1571. Au début du XVI^e^ siècle le catholicisme paraît en retard en Suède sur le reste de l'Europe ; il est fort traditionnel et le peuple a gardé bien des superstitions païennes. On ne constate même dans le

clergé aucune inquiétude religieuse et philosophique. La réforme ne fut cependant pas acceptée sans résistance de la part de certains évêques et du peuple de telle province. Mais le roi réprima ces révoltes. Du point de vue théologique, de loin le plus important pour lui, l'auteur discute longuement la succession apostolique dans l'Eglise primitive ; il s'applique ensuite à établir que la succession épiscopale fut continuée en Suède ; enfin que cette succession peut être considérée comme apostolique.

M. Hoffmann expose les faits avec beaucoup d'objectivité, bien qu'il ne donne aucune place spéciale dans le développement de la succession apostolique à la chaire de Pierre. Pour le maintien de la succession épiscopale, nous sommes enclin à admettre avec lui que le sacre de Laurentius Petri fut valide et que les protestations de ses consécrateurs ne doivent pas être considérées comme entachant la valeur du sacrement conféré. Malheureusement l'ordinal de 1571 nous présente pour l'ordination des prêtres et des évêques des cérémonies tout à fait différentes des romaines dans les parties essentielles. Les prêtres n'y apparaissent que comme des prédicateurs et il ne suffit évidemment pas que, dans l'ordonnance de 1571 qui fixa les ordinations et le sacre, on parle davantage du pouvoir sacramentel des ministres. L'Eglise catholique s'est toujours opposée à ce qu'on touche à sa liturgie ; elle fait recommencer sous condition l'ordination p. ex. quand il n'y a pas eu de tradition des instruments — qui a été supprimée dans la liturgie suédoise. Que si, avec une légèreté injustifiable, les réformateurs du XVI[e] siècle ont saccagé les anciennes cérémonies, il ne faut pas demander à Rome de canoniser leur manière d'agir. E. de Moreau, S. I.

James BRODRICK. — *The Progress of the Jesuits. 1556-1579.* Londres, Longmans, 1946, 22 × 15 cm., VIII-334 p. Prix : 16 sh.

Le reader ou censeur de la Maison Longmans a dit du premier volume de cette histoire : « This is easily the finest piece of work on the subject in English, which has come my way. The learning is so lightly carried that the general reader will not suspect its existence and the book will not only fill a gap for students but, I feel sure, will learn them hoping for more ». Ce second volume justifie pleinement le jugement porté sur le premier et fait espérer une prompte continuation. Il prend l'histoire à la mort de saint Ignace et la conduit jusqu'en 1579, l'avant-dernière année du généralat de Mercurian, l'avant-veille aussi de la mission anglaise inaugurée par Campion et Persons. On trouve dans cet exposé mieux qu'une accumulation de tous les documents et de tous les faits, une histoire vivante, véridique, marquée aussi d'une pointe d'humour à laquelle nous avait habitués l'œuvre biographique du P. Brodrick. Comme dans ses autres ouvrages, l'auteur montre une admirable connaissance et une judicieuse utilisation de ces sources de première valeur que constituent les Monumenta. Neuf chapitres aux titres suggestifs couvrent la période : Growth of Pains — The Travail of France — Portrait of Laynez — The Peregrinations of Nadal — Saints Ascendant — A Woman who was a Sinner (Marie Stuart) — The Testimony of Blood — Priester John (Mission d'Ethiopie) — Silhouettes. L'auteur met bien en relief le rôle et la physionomie de Nadal qui a manifestement toutes ses sympathies, pleinement justifiées d'ailleurs. Il ne dissimule aucune des difficultés, ni des faiblesses, ni des tâtonnements des débuts d'une activité qui se développe sans cesse en éventail. Signalons en particulier les belles pages sur l'autorité et le gouvernement paternel, de la plume de Nadal. L'appendice « The Troubles of an Historian » (Sacchini) est très intéressant, comme fait et comme déclaration de principe. A la page 228 il faut lire évidemment Pius IX au lieu de XI. Quant à la perfection de la langue, les éloges parus dans les revues anglaises nous dispensent d'apporter du bois à la forêt. A. De Bil, S. I.

Felix PLATTNER. — *Jesuiten zur See. Der Weg nach Asien.* Zurich, Atlantis Verlag, 1946, 20 × 12 cm., 368 p. Prix : 12,50 frs suisses.

Le P. Plattner nous parle ici des missions asiatiques des Jésuites. Plus que missionnaires, ils ont été encore géographes, explorateurs, professeurs d'astronomie des Chinois et cartographes émérites. Ils ont cru que la science et le voyage rationnel ne répugnaient pas à la vocation missionnaire. Ils ont fait l'admiration de l'Empire Chinois et de toute une série d'empereurs et de lettrés de cet immense pays. Rien qu'à ce titre ils ont bien mérité de l'Eglise et de l'Europe. L'auteur suit une division classique : chapitres groupés par ordre chronologique et paragraphes par ordre d'importance méthodique. Les noms de Trigault, Ricci, Verbiest, Grueber, reviennent à chaque page, soit pour illustrer un fait, soit pour appuyer une méthode nouvelle de pénétration. Nous ne pouvons signaler ici la richesse de documentation mise en œuvre dans ce petit volume ; épinglons seulement l'épisode moins connu du voyage russe des jésuites français sous la direction du P. Barnabé, expédition qui devait établir une liaison régulière avec Pékin par la Caspienne et le Turkestan d'une part, par Moscou et la Sibérie d'autre part. Essai suivi de beaucoup d'autres au cours de la dernière décade du XVII[e] siècle surtout. Toute cette histoire fourmille d'épisodes encore trop peu connus et il faut souhaiter que de pareils essais de vulgarisation hâtent enfin la parution d'une vaste Histoire des Missions de la Compagnie de Jésus.

Ed. Hambye, S. I.

Charles CHESNEAU. — *Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678).* Bibliothèque de la Société d'Histoire Ecclésiastique de la France. Paris, Société d'Histoire ecclésiastique de la France, 1946, 25 × 16 cm.

Vol. I : *La querelle des évêques et des réguliers (1630-1638),* 288 p.

Vol. II : *L'Apologétique,* X-690 p.

Bremond consacrait jadis au P. Yves de Paris des pages étincelantes et souhaitait voir reconstituer l'histoire de ce capucin jadis célèbre. A réaliser ce vœu s'applique aujourd'hui le R. P. Charles Chesneau. Pour composer son ouvrage, il n'épargna aucune peine, fouillant archives et bibliothèques, scrutant les œuvres nombreuses du P. Yves, les comparant à d'autres parues avant et après sur des sujets connexes, les replaçant admirablement dans leur milieu littéraire et historique. Le premier tome, le plus court des deux, retrace la querelle des évêques et des réguliers, de 1630 à 1638. Pour leur attitude dans cette question, le nonce en France, Mgr Bichi, distinguait les évêques en perfides, turbulents et sages. Tous les réguliers formaient, au contraire, un groupe homogène. Mais il fallait marquer la part prise par le P. Yves à la controverse et les arguments dont il se servit. Beaucoup plus complexe est la longue étude sur l'apologétique du capucin, objet du tome II. L'auteur commence par expliquer ce terme d'apologétique qui ne consistait pas au XVII[e] siècle dans un genre net mais se reconnaissait plutôt à l'intention de convertir, qu'il s'agisse même d'écrits dogmatiques, moraux et ascétiques. Partant de cette définition, le P. Chesneau étudie toute l'apologétique au XVII[e] siècle avant Pascal, travail qui n'avait pas encore été fait. Il situe dans ce mouvement d'idées le P. Yves, principal représentant de l'apologétique à la fois humaniste et augustinienne.

E. de Moreau, S. I.

F.-X. CURRAN, S. I. — *Major Trends in American Church History.* New York, America Press, 1946, 21 × 14 cm., XVIII-198 p. Prix : 2,50 dollars.

Ce petit ouvrage ne nous donne pas une histoire complète de l'Eglise d'Amérique (Etats-Unis) ; bien rares par exemple sont les évêques qui y figurent. Parmi les faits quelques-uns seulement s'y trouvent retracés avec un peu d'étendue, par exemple le violent mouvement d'antipapisme des années 1831 et suivantes. Mais l'auteur insiste beaucoup sur les anciennes mis-

sions espagnoles et françaises, sur l'immigration de catholiques au XIX^e siècle et au début du XX^e, et également sur le protestantisme. Celui-ci comprend aujourd'hui près de 250 sectes. Comme en Europe, le protestantisme américain est de plus en plus rongé par le rationalisme. Enfin le recensement de 1936, qui accusait 31.000.000 de Protestants et 20.000.000 de catholiques romains, nous livre également le chiffre effrayant de 70.000.000 d'Américains « unchurched ». Excellente étude qui fera mieux connaître aux catholiques de nos pays l'admirable Eglise des Etats-Unis. E. de Moreau, S. I.

Ch. POULET, O. S. B. — *Initiation à l'Histoire ecclésiastique.* Tome II. Paris, Beauchesne, 1946, 19 × 12 cm., 274 p.

Dans ce deuxième et dernier tome, comme dans le premier, Dom Poulet ne retrace que l'essentiel des événements de l'Histoire de l'Eglise qui lui paraissent les plus remarquables pour le XIX^e et le XX^e siècle : à savoir l'histoire religieuse de la France, de l'Angleterre, de l'Allemagne ; puis la crise intellectuelle (romantisme ; exégèse rationaliste ; américanisme ; modernisme dogmatique ; modernisme social ; Le Sillon) ; enfin il étudie « les plus récents problèmes » (Action Française ; Règlement de la question romaine ; la persécution religieuse en Espagne ; l'attitude religieuse du national-socialisme). A cet exposé vivant et assez nouveau par endroits, nous ne reprocherons que d'être parfois incomplet. Pourquoi ne pas dire comment Pie XII a mis fin au schisme de l'Action Française ; comment, après la première guerre mondiale, les diocésaines remplaçant les cultuelles ont été approuvées par Rome ? E. de Moreau, S. I.

O. BAUHOFER. — *Rechenschaft der Demokratie.* Essays und Studien zu den politischen Problemen der Gegenwart. Coll. Stocker n° 4. Lucerne, Stocker, 1946, 19 × 12 cm., 200 p. Prix : 7,80 frs suisses.

Etablir le bilan de la démocratie suisse, voilà ce qu'a voulu M. Oskar Bauhofer, au lendemain de la guerre mondiale. La démocratie, remarque-t-il dès la préface, ne consiste pas d'abord dans des institutions, suffrage universel, etc. Elle commence là où la masse peut dire son mot dans la politique. Un excellent chapitre nous donne ensuite une courte synthèse des rapports de l'homme et de la politique. C'est bien vers le respect de plus en plus grand de la personne humaine que tend l'évolution de la démocratie, du moins en Suisse : « L'attention portée vers les titres de noblesse de la personne humaine, telle est, conclut l'auteur, la pierre de touche de la valeur politique ».

Suivent six chapitres consacrés à l'étude de la Confédération Helvétique. M. Bauhofer insiste surtout sur l'idéal qui sous-tend cette union millénaire. Si la Suisse doit à son caractère géographique beaucoup de son individualité, elle la doit aussi à la volonté de liberté de ses habitants et à leur sens de la réalité humaine. Dans son chapitre VII, l'auteur examine la neutralité suisse, constante de la politique de ce pays, en face de l'Europe. Question délicate évidemment, d'autant que les bienfaits immédiats de cette attitude tendent souvent à en obnubiler les raisons profondes et européennes. L'auteur montre bien que la neutralité suisse est une des bases de la stabilité de l'Europe.

Restait à M. Bauhofer l'examen de l'Allemagne, cette terrible voisine de la Suisse. Il analyse surtout la chute du nazisme et ses conséquences. L'homme allemand libre, nous dit-il, ne peut redevenir le créateur et l'organisateur de son pays qu'à deux conditions : disparition définitive de tout impérialisme allemand ; mais rayonnement toujours plus magnifique de la culture et de l'homme germanique. Ce dernier but, bien compris, la Suisse peut aider mieux que d'autres à le réaliser. Ed. Hambye, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Théologie mariale et dévotion à Marie

Clément DILLENSCHNEIDER, C. ss. R. — *Marie au service de notre Rédemption. Le mérite rédempteur de la nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice.* Haguenau (Bas-Rhin), Maison Saint-Gérard, 1947, 23 × 14 cm., XIV-432 p.

Contrairement à ce que le titre pourrait faire croire, cet ouvrage n'est pas un livre de dévotion ou de vulgarisation, mais une étude austère, l'étude peut-être la plus complète et la plus pénétrante, qui ait été consacrée depuis des années à la Corédemption mariale. L'auteur nous livre enfin ici le résultat de longues années d'un travail, que ceux qui s'intéressent à ces questions pouvaient suivre de loin en loin par quelque article de revue ou quelque rapport présenté à des réunions d'études mariales. Après un exposé clair et succinct du problème (p. 3-11) et un bref exposé des solutions tentées « par le procédé de l'explicitation spéculative » (p. 12-31), le Rév. Père préconise « la voie empirique » et justifie l'emploi, en cette recherche, de la « méthode régressive » (p. 32-44). Partant donc de la théologie contemporaine, il examine successivement les documents du magistère de l'Eglise, les théologiens du XIX^e^ et XX^e^ siècle, les mariologues du XVIII^e^, puis du XVII^e^ siècle, où un chapitre spécial est consacré à l'Ecole Bérullienne. Remontant toujours le cours des temps il étudie « l'apport salvifique de Marie dans la théologie catholique au siècle des Pseudoréformateurs », dans la littérature religieuse du moyen âge, pour arriver enfin à l'âge patristique et aux données scripturaires. Après un bref « jugement de valeur » (p. 316-319), l'auteur consacre la seconde partie de son ouvrage à l'explication théologique de la Corédemption. Il en précise d'une manière très nuancée le sens et montre comment elle se concilie tant avec le fait que Marie fut elle-même rachetée qu'avec la suprématie du Christ-Rédempteur. Un bon « sommaire analytique » (p. 407-421) remet sous les yeux du lecteur toutes les étapes de cette consciencieuse recherche. La longue liste des auteurs cités tient lieu de bibliographie.

S'il nous était permis de faire une observation, qui n'enlève du reste rien à la valeur de ce remarquable ouvrage, nous exprimerions la crainte que la méthode régressive, adoptée par l'auteur, ne l'ait induit à minimiser quelque peu l'apport des documents les plus anciens, parce que fatalement ainsi on les aborde avec des concepts, qui n'ont été élaborés que bien plus tard, en particulier celui du « mérite médiateur », que l'auteur met partout au premier plan. Nous regrettons aussi que le Rév. Père, qui marque à diverses reprises son désaccord avec Mgr Lebon, n'ait pas connu la critique extrêmement serrée, qu'en fait le Rév. Père Tummers dans la suite (parue en 1940 et 1941) de l'article, qu'il cite à deux reprises, p. 49 et 342. Inutile de dire que nous recommandons cet ouvrage spécialement aux prêtres, qui désirent une information exacte et solide sur une question tant débattue à l'heure actuelle. E. Druwé, S. I.

A. DUFOURCQ. — *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux V^e^ et VI^e^ siècles.* Coll. Etudes de Science Religieuse, IV. Paris, Edit. franciscaines, 1946, 25 × 16 cm., 48 p. Prix : 80 frs franç.

L'auteur, bien connu pour ses études sur l'histoire de l'antiquité chrétienne, pense que la controverse pélagienne a fait jaillir dans la conscience chrétienne l'intuition que l'immaculée conception « que l'hérésie concevait comme une loi générale de l'humaine condition » (p. 38) devait être reconnue à la Mère de Dieu à titre de privilège. Par le fait même on entrevoyait que la mort, châtiment du péché originel, perdait son empire sur elle. Mais l'auteur touche à peine à cette seconde connexion, très discutable. Quant à la première, il apporte quelques textes, dont il tire des suggestions intéres-

santes, mais moyennant un procédé d'interprétation qui appelle quelques réserves. De toute façon, même en admettant que la controverse pélagienne ait été l'occasion d'une prise de conscience plus nette de ce double privilège marial, il ne faudrait pas oublier les étapes antérieures de ce progrès.

E. Druwé, S. I.

F. LEBESCONTE, C. J. M. — *Le cœur de Marie d'après saint Jean Eudes.* Paris, Lethielleux, 1946, 22 × 15 cm., 236 p. Prix : 175 frs franç.

Depuis que Sa Sainteté Pie XII a consacré l'univers au Cœur Immaculé de Marie, cette dévotion est à l'ordre du jour. On sera donc reconnaissant à l'auteur d'avoir recouru pour l'exposer au premier promoteur du culte liturgique de ce Cœur, saint Jean Eudes. Non pas qu'on nous présente une étude des écrits de ce saint. Ces trente et un chapitres sont plutôt autant de méditations, inspirées de lui. Remarquons que la Prière à la Vierge Prêtre, donnée comme indulgenciée par Pie X (p. 172), ne figure plus dans la dernière édition du recueil officiel de prières indulgenciées. E. Druwé, S. I.

Il cuore immaculato di Maria. Corso di conferenze tenute durante la settimana di studi mariani organizzata dalla Lega Mariana Sacerdotale 11-19 novembre 1945. Rome, Edizioni « Marianum », 1946, 18 × 13 cm., 216 p. Prix : Louvain, Desbarax, 40 frs.

Recueil de huit conférences données par diverses personnalités au cours d'une semaine d'études mariales organisée à Rome par la Ligue sacerdotale mariale. Elles ont trait au culte du Cœur immaculé de Marie, dont on détermine l'objet et la légitimité (P. Parente), retrace l'histoire (G. Postius, C.M.F. et G. Roschini, O.S.M.), décrit les bienfaits (L. G. da Fonseca, S. J.) et le rôle dans la vie spirituelle (Ilarino da Milano, O.F.M.Cap.). Un rapport spécial est consacré à la fête liturgique du Cœur immaculé (L. Pujolras, C.M.F.) et à saint Bernardin de Sienne, docteur du saint Cœur de Marie (D. Scaramuzzi, O.F.M.). En un discours de clôture, le R. P. B. Alfonso, O.S.M., décrit les résultats de ces journées mariales très intéressantes. E. D.

R. DOURY, S. V. — *Vie et doctrine mariale du R. P. Jacquier des Frères de St Vincent de Paul.* Coll. Hommes d'œuvres. Paris, Procure Générale du Clergé, 1946, 19 × 12 cm., 242 p. Prix : 125 frs franç.

Cette belle vie du P. Jacquier (1906-1942) prend place à bon droit dans la collection « Hommes d'œuvre ». Son apostolat, comme sa vie intérieure, est tout marial. Quant à la doctrine, qui l'anime, c'est celle du Bx Grignion de Montfort, repensée personnellement. Les carnets qui la renferment seront publiés sous peu. E. D.

P. CAROLUS, O. F. M. Cap. — *De Voorboden van Lourdes.* Bruges, Franciscaansche Standaard, 1946, 18 × 13 cm., 247 p. Prix : 50 frs.

Sous le titre « Avant-coureurs de Lourdes », l'auteur retrace d'une façon simple et populaire les faveurs et les apparitions que la Sainte Vierge daigna accorder à la Bienheureuse Catherine Labouré, propagatrice de la Médaille miraculeuse (p. 13-93), au juif converti Alphonse-Marie Ratisbonne (p. 95-121) et aux enfants de la Salette (p. 124-247). On a célébré le cinquantenaire de ces dernières apparitions au cours du Congrès marial tenu en 1946 à Grenoble. E. D.

E. NEUBERT. — *Notre mère. Pour la mieux connaître.* Le Puy, Mappus, 1941, 19 × 13 cm., 106 p.

E. NEUBERT. — *Votre maman du ciel.* Le Puy, Mappus, 1941, 20 × 13 cm., 52 p. Prix : 12 frs franç.

E. NEUBERT. — *La dévotion à Marie.* Le Puy, Mappus, 1942, 18 × 13 cm., 146 p.

E. NEUBERT. — *La reine des militants.* Le Puy, Mappus, 1944, 19 × 12 cm., 166 p. Prix : 39 frs franç.

E. NEUBERT. — *Marie dans le dogme.* Paris, Spes, 1945, 18 × 11 cm., 314 p. Prix : 130 frs franç.

E. NEUBERT, S. M. — *Onze Moeder, om haar beter te leeren kennen.* Averbode, Goede Pers, 1943, 17 × 11 cm., 152 p.

E. NEUBERT, S. M. — *Uw hemelsche moeder.* Averbode, Goede Pers, 1943, 17 × 11 cm., 96 p.

Ces publications mariales de l'auteur bien connu de « Marie dans l'Eglise anténicéenne » se recommandent par leur doctrine solide et leur profonde piété. Celle-ci domine, comme de juste, dans les opuscules de vulgarisation, mais s'appuie toujours sur les fondements exposés de main de maître dans « Marie dans le dogme », dont voici une seconde édition remaniée et augmentée. Signalons en particulier les chapitres bien actuels sur la médiation universelle (pp. 91-142), la mission apostolique de Marie (p. 143-161) et sa royauté (p. 163-169). L'auteur nous avertit dans une note (p. 121) qu'il a jugé inutile de reproduire l'appendice de la première édition sur le titre de « Corédemptrice », maintenant « pratiquement admis par tous les catholiques ».

E. Druwé, S. I.

A. DAVID. — *Nos belles prières à Notre-Dame.* Texte historique, commentaire, souvenir. Paris, Bonne Presse, 1945, 12 × 19 cm., 270 p. Prix : 80 frs franç.

Des anthologies de prières mariales, il y en a d'autres bien plus volumineuses et plus complètes : l'auteur a eu raison de ne pas vouloir rivaliser avec elles. Mais ce qui fait le prix unique de l'ouvrage que voici, c'est qu'à côté d'un choix judicieux de 31 prières (16 liturgiques et 15 « privées »), l'auteur en donne un commentaire en trois parties : d'abord une brève histoire de la formation du texte, ce que l'on sait de son origine et de sa transmission jusqu'à nous ; ensuite un inventaire du contenu, examiné délibérément du point de vue de l'édification spirituelle et de la valeur ascétique plus que de celui du dogme ou de l'érudition ; enfin l'influence exercée par ce texte dans l'histoire de la dévotion chrétienne, des miracles, des conversions, bref, une sorte de fragment de « Légende dorée » des prières mariales. Cet ouvrage sera accueilli avec empressement par tous ceux qui ont à cœur de propager la dévotion à la Sainte Vierge. Roger Mols, S. I.

Règle de S. Benoît

Sti BENEDICTI. — *Regula Monachorum* ; textus ad fidem Cod. Sangall. 914 adiuncta verborum concordantia, cura D. Philiberti SCHMITZ. Editions de Maredsous, 1946, 18 × 13 cm., XVIII-192 p.

L'autographe de la règle de saint Benoît a malheureusement péri dans un incendie de 896. Mais à l'époque de Charlemagne et sur l'ordre de cet empereur, deux moines en avaient pris la copie et de celle-ci dérive immédiatement le manuscrit de Saint-Gall 914. Dom Schmitz reproduit ce précieux témoin du texte primitif ; toutefois n'ayant pas en vue une édition philologique — comme celle de Linderbauer — mais pratique, il rétablit, quand il y a lieu, l'orthographe actuelle et corrige les fautes de grammaire introduites par les scribes dans les ch. VIII-XVII consacrés à l'office divin. La nouvelle édition du savant bibliothécaire de Maredsous plaît par son format commode, la belle qualité du papier et des caractères. Son usage

sera facilité par une longue concordance semblable à celles dont nous nous servons pour la sainte Ecriture. E. de Moreau, S. I.

SAINT BENOIT. — *La Règle des moines.* Traduction, introduction, notes par Dom Philibert Schmitz. Maredsous, Editions de Maredsous, 1945, 18 × 13 cm., XVIII-116 p.

Après les Livres Saints, la « Regula Monachorum » de saint Benoît est l'ouvrage de l'antiquité chrétienne qui fut traduit le plus grand nombre de fois : rien qu'en français l'on en compte 150 traductions. Ce qui distingue cette nouvelle traduction de Dom Schmitz c'est son caractère strictement scientifique. On sait que l'autographe de la « Regula » disparut dans l'incendie de Teano en 896, mais l'on possède de nos jours encore le manuscrit de Saint-Gall (914), qui ne se rattache à l'original que par un seul intermédiaire transcrit avec soin. Le texte primitif reconstitué sur cette base, de nos jours, par Dom Morin, Dom Butler et Dom Linderbauer est appelé le « texte pur » ; il se distingue du « texte reçu », tel que l'ont fait les gloses , additions, corrections et retouches des copistes au cours des siècles. C'est le « texte pur » qui a servi de base à la traduction de Dom Schmitz. Pour la mettre sur pied, il s'est aidé des meilleurs traductions et commentaires parus jusqu'ici. Son commentaire à lui est volontairement très sobre ; son introduction brève et cependant substantielle est un modèle du genre. Le but principal de l'auteur a été de rendre les paroles mêmes du saint « sine glossa » ; il y a pleinement réussi. Roger Mols, S. I.

Leven en Regel van den Heiligen Vader Benedictus, traduit du latin par les moines de l'abbaye de St Paul d'Oosterhout. Roermond, Maaseik, Romen en Zonen, 1946, 14 × 19 cm., 248 p. Prix : broché : 72 frs, relié : 90 frs.

Deux textes, d'une importance capitale pour l'intelligence de l'histoire bénédictine et du passé chrétien tout entier, nous sont donnés ici en traduction néerlandaise. Le premier est « De vita et miraculis Sancti Patris Benedicti », autrement dit : le Livre Deuxième des Dialogues de saint Grégoire le Grand, source indispensable à qui désire renouer avec le père du monachisme occidental ; mais pour le comprendre il s'agit de le replacer dans l'ambiance du temps. Le second est la « Regula monachorum », seule œuvre du saint dont l'authenticité n'admette plus aucun doute aux regards de la critique et source plus précieuse encore pour toute l'histoire de la spiritualité. S'il faudra toujours continuer à se référer aux éditions latines originales pour tout travail critique, la traduction que voici rendra les plus grands services pour tous les travaux subsidiaires. D'autant plus que la présentation extérieure est d'une clarté et d'une lisibilité qui méritent tous les éloges. Regrettons toutefois que l'introduction n'indique pas quel fut le texte qui a servi de base à l'établissement de la traduction.

Roger Mols, S. I.

Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola

H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I. — *Les étapes de Rédaction des Exercices de Saint Ignace.* Paris, Beauchesne, 1945, 20 × 15 cm., VIII-68 p.

H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I. — *Exercices spirituels selon la méthode de Saint Ignace.* Paris, Beauchesne, 20 × 15 cm.

T. I : *Les Exercices,* 1944, XXVIII-314 p.

T. II : *Retraites et triduums,* 1944, VIII-360 p.

T. III : *Retraites et triduums* (suite), 1946, 324 p.

1. Comment se représenter l'histoire de ce livre — avant tout pratique — dont les témoins déclarent, d'une part, qu'il était achevé « quant à la substance », à Manrèse, de l'autre, qu'il ne fut pas composé en une seule fois, que l'auteur y ajouta beaucoup après ses études et même refondit ou ordonna le tout ? La réponse distingue, de 1521 à 1548, cinq étapes principales et s'efforce de distribuer sur chacune les additions et les remaniements que l'examen des divers manuscrits et du texte lui-même semblent démontrer ou suggérer. Ces « étapes de la rédaction des Exercices » n'empêchent pas l'unité profonde du livre, assurée par la « substance » du début, qui reste le noyau essentiel, par la constance du saint auteur dans ses visées et sa méthode.

2. Cet ouvrage, l'un des plus importants travaux de ces dernières années sur le livre de saint Ignace, est un véritable manuel de mise en œuvre des Exercices pour l'usage personnel ou pour la direction d'autrui. Le premier volume est consacré aux Exercices eux-mêmes. Il suppose chez ses lecteurs, prêtres et religieux, la connaissance expérimentale du précieux petit livre, et n'en répète le texte qu'occasionnellement. Il étudie d'abord brièvement les Exercices dans leur ensemble : fin, plan, pièces maîtresses, puis les suit en chacune de leurs étapes ou méditations principales, il interprète les directives qu'ils donnent, annotations, additions, les méthodes qu'ils exposent et préconisent pour la méditation, l'oraison, l'examen de conscience (1), enfin les règles diverses, aumônes, discernement des esprits, orthodoxie, scrupules, tempérance. « Simples notes » dit l'auteur. Quiconque prendra ce volume en mains s'apercevra de la modestie de ces mots. En fait l'auteur a voulu délibérément commenter et donc respecter, sans lui substituer le cadre d'une systématisation personnelle, facilement arbitraire, un texte qui épouse à chaque pas, dans le retraitant, les mouvements de la nature et de la grâce. Mais ce commentaire est abondant et suggestif. Basé sur une connaissance approfondie de l'autographe espagnol et des diverses versions (voyez le volume précédent), utilisant les discussions anciennes et récentes auxquelles le livre de saint Ignace a donné lieu, citant un grand nombre de documents (voyez en particulier la bibliographie des Exercices donnée au début), il livre une doctrine sage et d'ailleurs très riche où l'on sent la grande expérience de l'auteur. On s'intéressera spécialement aux notes d'adaptation où l'auteur distingue avec bonheur, non seulement les sujets qui conviennent aux retraites élémentaires et moyennes, mais encore, parmi les exercices d'une retraite complète, ceux qui sont essentiels, à conserver toujours, même dans les retraites de rénovation, sous des formes qui peuvent varier, selon les intentions expresses du saint. Les Exercices gravitent autour de deux centres : d'une part la fin immédiate qui est l'élection, en conformité avec toute la volonté divine, d'un état de vie, élection qui peut se muer en réforme de la vie déjà choisie, et d'autre part la visée dernière qui est « le service et la louange de la divine Majesté », la plus grande gloire de Dieu selon la vocation de chacun. C'est en définitive cette visée, qui justifie et rend aimable l'abnégation demandée partout. L'auteur a bien raison de montrer que tout au cours de ses efforts le retraitant, à l'école de saint Ignace, est invité à s'oublier soi-même pour penser à la plus grande gloire de son Dieu, à laquelle il se dévoue par un amour passionné pour le Verbe fait chair, Jésus-Christ, un amour effectif, un amour qui se prouve par les actes, « ut possim in omnibus amare et servire divinae maiestati ». — Nous ne croyons pas cependant (s'il nous est permis de manifester ici un avis différent de celui de l'éminent auteur) que ni la visée immédiate des Exercices, ni cet accent mis si opportunément par saint Ignace sur l'abnégation, ne s'opposent à l'interprétation, qui donnerait comme fin tout à fait consciente aux Exercices « l'union à Dieu la plus intime, la plus totale » en y comprenant expressément — bien que selon les vues divines, cela va de

(1) On rapprochera avec intérêt de ces pages la récente brochure du même auteur, intitulée : « L'oraison mentale à la portée de tous : Les méthodes de saint Ignace » (Coll. « Pages Catholiques », 1944, Paris, Albin Michel, 17 × 11 cm., 48 p. Prix : 8 fr. franç.).

soi — l'union mystique. Cfr L. Peeters, « Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace ». Pour admettre cette interprétation, il suffit, en effet, de ne pas identifier l'union mystique avec les faveurs extraordinaires, dont elle s'est accompagnée dans la vie des saints, de ne pas voir surtout l'aspect récompense ou jouissance, qui n'est ni toujours présent, ni en tout cas le principal. Il suffit de la considérer comme l'aboutissant normal, bien que le plus élevé, de la vie de la grâce et le synonyme de la sainteté, au sens nuancé que donne à cette position le P. de Guibert dans sa « Theologia spiritualis ». C'est encore cette vue plus élevée qui suggérerait peut-être une interprétation plus mystique de la contemplation pour l'amour divin, les quatre points invitant le retraitant, non à « méditer » sur l'amour et à monter ainsi, grâce à des « motifs » de moins en moins intéressés, d'un amour essentiellement imparfait jusqu'à la charité, atteinte seulement dans le quatrième point, mais bien plutôt à « contempler », c'est-à-dire à expérimenter autant que possible une charité, vraie dès le premier point, mais de plus en plus mêlée à toute la vie, laquelle se donne à Dieu de plus en plus directement, immédiatement, mystiquement, à l'imitation de Dieu lui-même, qui apparaît en effet, au cours des quatre points, de plus en plus « donné » dans ses dons. Le troisième point alors inviterait non précisément à travailler « pour » Dieu, ce que le premier point promet déjà, mais à travailler « en » Dieu, tandis que le quatrième proposerait une charité tellement purifiée, qu'elle supprimerait pour ainsi dire la médiation des créatures et que la connaissance-amour de Dieu se ferait comme immédiatement. Terme qui, pour être pleinement atteint, suppose bien la contemplation parfaite et l'union mystique. — Les volumes II et III seront très appréciés des retraitants. On y trouvera trois retraites de huit jours : Notre adoption divine, Le disciple bien-aimé, Les privilégiés, et deux triduums, l'un sur l'union à Dieu par Jésus, l'autre « A l'école de Marie ». R. Carpentier, S. I.

P. Ignacio CASANOVAS. — *Ejercicios de San Ignacio.* I-II. Barcelone, Editorial Balmes, 1945, 19 × 12 cm., 354 p. Prix : 24 pesetas.

L'œuvre du P. Casanovas sur les exercices de saint Ignace, publiée en catalan, avait atteint onze volumes de la « Bibliothèque des Exercices » au moment où il tomba victime de la révolution espagnole en 1936. Elle constitue un monument de piété et d'érudition, et une mine de renseignements et d'idées pour l'étude des Exercices. Le présent volume comprend les deux premiers tomes de la traduction espagnole de cette œuvre. Cette traduction ne comporte que six tomes grâce à certaines omissions ou suppressions dans l'œuvre originale. C'est ainsi que sont omis : les vol. I, II, X et XI, comprenant la vie de saint Ignace, le texte original du livre des Exercices avec sa traduction catalane, l'encyclique de Pie XI « Mens nostra » et un choix de lettres de saint Ignace ayant trait à quelque point des Exercices ; sont supprimés dans les vol. III-IX : le texte latin du « Chronicon » ou journal spirituel de Nadal ainsi que les applications des sens pour la 2e semaine empruntées à Meschler. En vue d'une utilisation plus facile, l'éditeur de la traduction a modifié le classement de l'original en réunissant au t. I les commentaires du directoire dispersés dans l'œuvre catalane, tandis que d'après la même disposition le t. II groupe les commentaires de tous les documents. Les tomes suivants comprendront respectivement les méditations et contemplations développées pour chacune des quatre semaines.

La première partie du t. I est divisée en cinq grandes sections. Les exercices de saint Ignace et la sainteté (la sainteté 1, 2 ; l'efficacité des exercices — Les exercices types, leurs accommodations et déformations — Les commentaires du livre des exercices) — les conditions requises pour faire les exercices — les éléments naturels, les éléments surnaturels dans la méthode de saint Ignace, enfin l'oraison dans les exercices. A ces considérations plutôt théoriques s'ajoute un directoire pratique pour les quatre semaines. Enfin la 3e partie traite de la préparation aux exercices et commente les documents qui s'y rapportent.

Le t. II contient le commentaire des autres documents. Deux appendices : « Saint Ignace modèle des élections et la vocation du P. J. Nadal » et « Les élections des exercices » terminent le volume. On trouve dans cette œuvre comme dans les nombreuses études des jésuites espagnols un monument de piété et un moyen d'approfondir sa connaissance des Exercices.

A. De Bil, S. I.

Ignacio IPARRAGUIRRE, S. J. — *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556).* Bibl. Instituti Historici, S. J., vol. III. Bilbao, Mensajero del Corazon de Jesus, Rome, Inst. Hist. S. I., 1946, 25 × 16 cm., 56*-320 p.

Comme l'observe le P. Leturia dans la préface de l'ouvrage, si les études sur la genèse des exercices foisonnent, celles au contraire qui sont consacrées à l'histoire de la pratique des exercices sont extrêmement rares. La vieille histoire de Diertius n'est pas basée sur un dépouillement direct des sources ; le modeste essai du P. Henri Bernard, bien qu'il ait pu utiliser ces documents de premier ordre que constituent les « Monumenta historica Societatis Iesu », est loin d'avoir l'ampleur et la profondeur du présent ouvrage. Sous son modeste volume, le premier embrasse toute la période de 1521 à 1599, date de l'édition du directoire officiel et définitif. L'œuvre du P. Iparraguirre, bien plus vaste, ne couvre que les années 1522 à 1556, l'histoire des exercices du vivant de saint Ignace. Cette étude, fruit d'un travail de longues années, n'est dans l'idée de l'auteur que le premier tome d'une œuvre bien plus étendue : l'histoire des exercices de saint Ignace.

La période à laquelle se borne l'auteur offre une importance spéciale grâce à la richesse de la documentation, tant inédite que publiée, dont il dispose ; cette importance est encore accrue du fait que cette première pratique des Exercices, contrôlée en quelque sorte par l'auteur lui-même du petit livre d'or, trace les lignes d'après lesquelles elle pouvait se développer avec une admirable plasticité, tout en demeurant fidèle à l'esprit même du livre. Un coup d'œil sur les sources et la bibliographie de ce premier volume permet de mesurer l'étendue des recherches du P. Iparraguire. L'ouvrage est divisé en plusieurs sections. Diffusion des exercices par saint Ignace 1522-1539. A partir de ce moment l'activité du fondateur doit se concentrer sur l'élaboration et le gouvernement de son institut et se préoccupe dès lors avant tout de former des directeurs d'exercices. Activité apostolique des premiers compagnons de saint Ignace dans la diffusion des exercices ; apostolat par les jeunes étudiants de la Compagnie ; activité des missionnaires, création de centres de rayonnement fixés par l'établissement de scolasticats et de collèges. Méthodes et conclusions. Plusieurs appendices dont une statistique. Que l'auteur n'ait pas toujours pu éviter la monotonie de certaines répétitions, c'était un inconvénient inéluctable dans cette analyse fouillée qui doit servir de base à la synthèse. L'ouvrage contient une table analytique dans la tradition scientifique des Monumenta. Le livre est écrit « con amore » mais cependant avec une grande objectivité.

A. De Bil, S. I.

S. IGNACE DE LOYOLA. — *Exercices spirituels.* Introduction de A. Brou, traduction du P. Doncœur. Paris, A l'Orante, 23 rue Oudinot, Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 24, Bd. St Michel, 1946, 16 × 10 cm., XII-206 p. Prix : 120 frs français.

Edition très élégante, d'une remarquable typographie, des Exercices Spirituels de saint Ignace. La traduction, par le P. Doncœur, serre de près le texte espagnol de l'édition manuelle du P. Codina. Elle est fidèle, claire, agréable à lire. Aux nombreux prêtres ou laïcs qui demandent à connaître directement le texte de saint Ignace, ce petit livre offre la présentation souhaitée.

J. L.

Biographies

Vies des Saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes, par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Paris, Letouzey et Ané, 23 × 15 cm.

Tome I : *Janvier,* 1935, VIII-664 p. Prix : 200 frs français.
Tome II : *Février,* 1936, 624 p. Prix : 200 frs français.
Tome III : *Mars,* 1941, 680 p. Prix : 200 frs français.
Tome IV : *Avril,* 1946, 792 p. Prix : 312 frs français.
Tome V : *Mai,* 1947, 640 p. Prix : 330 frs français.

L'abonnement anticipé aux treize volumes à paraître bénéficie d'une réduction de 20 % sur les prix courants.

Une nouvelle collection destinée à faire mieux connaître la vie des saints est toujours la bienvenue. Celle-ci l'est d'autant plus que ses auteurs ne se sont pas cantonnés sur le plan d'une édification aussi mal éclairée que bien intentionnée. Le plan qu'ils ont adopté et la manière dont ils l'ont suivi montrent qu'ils ont voulu faire œuvre solide de vulgarisation scientifique et de formation liturgique. Tous les saints et bienheureux sont rangés dans l'ordre du calendrier : chaque mois occupe un volume. Les fêtes fixes y figurent également, les fêtes mobiles se trouvant renvoyées à un treizième volume. Pour chaque jour du mois l'ordre est le suivant : a) d'abord la traduction du martyrologe romain (texte établi par Dom Baudot). Chaque mention d'un saint moins important ou moins connu est suivie immédiatement d'une brève notice biographique en une dizaine de lignes ; b) indication similaire des principaux saints et bienheureux figurant à d'autres martyrologes, avec notices comme ci-dessus ; c) récit détaillé de la vie des grands saints du jour et de l'histoire de leur culte, le tout suivi d'indications bibliographiques. Ces récits ont fait un effort sérieux, mais que les hypercritiques estimeront encore insuffisant, pour se dégager du foisonnement des légendes et rendre à leurs portraits leur fraîcheur première. Celui qui lit ces récits sobres, précis et clairs s'apercevra bien vite que l'hagiographie de vulgarisation a fait du chemin depuis l'époque des « Petits Bollandistes » ; le public chrétien ne pourra que s'en louer.

Pour donner une idée de la méthode suivie, voici ce que l'on trouve à la date du 3 janvier : traduction du martyrologe romain avec six brèves notices intercalées ; sept mentions d'autres saints et bienheureux, dont trois avec notices ; biographies détaillées de : saint Florent (1 p.), saint Gordius (1 p.), saint Pierre Balsame (3 p.), saint Narsès (½ p.), sainte Geneviève (15 p.), saint Blimont (1 p.), sainte Bertille (½ p.), bienheureuse Bonne d'Armagnac (1 p.).

Quand le martyrologe fait mention d'une fête du Seigneur ou de la Vierge, les notices sont plus détaillées encore : ainsi pour l'Epiphanie on trouve : l'historique de la fête, sa liturgie, le « mystère » des mages et ses enseignements, leur culte.

Notre principale remarque concerne la bibliographie. Les auteurs ont voulu se borner, c'est entendu ; choisir le meilleur. Mais ils semblent avoir perdu de vue que, contrairement au vin, les livres ne s'améliorent pas toujours en vieillissant. Sinon leur choix aurait été un peu moins parcimonieux à citer des productions plus récentes que la première guerre mondiale. Exemples : la plus récente biographie indiquée pour saint Joseph est de 1904, pour saint Jean Bosco de 1896, pour saint Clément Marie Hofbauer, de 1909, pour la bienheureuse Louise de Marillac, de 1911, pour saint Thomas d'Aquin de 1894... quant aux martyrs de la Nouvelle France (16 mars) ils n'en ont pas du tout.

Les trois premiers volumes de la collection avaient été publiés par les RR. PP. Baudot et Chaussin ; interrompue par le décès du premier, la publication a été reprise par un groupe de confrères. Espérons qu'elle sera

menée à bon terme et formera un ouvrage de consultation méthodique et pratique. Nous signalerons en leur temps les volumes suivants à mesure de leur parution. Roger Mols, S. I.

J. DE CUYPER. — *Idesbald van der Gracht.* Coll. Heiligen van onzen stam. Bruges, De Kinkhoren, 1946, 20 × 13 cm., 206 p. Prix : 55 frs belges.

Voici une excellente biographie, une des meilleures de la collection. Sur Idesbald on sait peu de chose. Né vers 1090 dans la châtellenie de Furnes, d'une famille appartenant à la petite noblesse locale, il se maria et on le voit intervenir comme témoin dans des chartes de trois comtes de Flandre : Charles le Bon, Guillaume de Normandie et Thierry d'Alsace. En 1149, sans doute, il entra à l'abbaye des Dunes fondée par saint Bernard, et en devint abbé en 1155. Son activité économique a laissé quelques traces mais les renseignements relatifs à son gouvernement spirituel sont fort maigres. A cause de sa sainteté on l'enterra († 1167) dans un cercueil de plomb. Des translations et des reconnaissances de ses restes eurent lieu en 1237, 1623 et 1627. L'examen critique des diverses questions qui se posent à l'historien, l'étude soignée de l'époque et du milieu dans lequel vécut ce prélat, le style coulant et le choix des illustrations donnent un grand prix à ce travail. E. de Moreau, S. I.

Jeanne ANCELET-HUSTACHE. — *Sainte Elisabeth de Hongrie.* Paris, Editions Franciscaines, 1947, 20 × 14 cm., 448 p. Prix : 300 frs franç.

Le public de langue française croit connaître sainte Elisabeth de Hongrie ; en réalité, il la connaît mal. L'image qu'il s'en fait lui vient de Montalembert ; elle date de plus d'un siècle et n'a pas passé par les fourches caudines de la critique contemporaine. Depuis lors, évidemment, les Allemands, surtout Wenck et Huyskens ont tourné et retourné la question ; mais en dehors de quelques spécialistes, nul chez nous n'en fut informé et le règne de l'imagerie d'Epinal continua, au plus grand profit de la poésie et au plus grand dam de la vérité. La biographie que voici vient mettre un terme à ce règne de la légende. En étudiant la grande sainte du treizième siècle, Mme Ancelet-Hustache a voulu et réussi une œuvre nouvelle. Une œuvre de science, car elle est allée hardiment aux sources. Dans une introduction de cinquante pages l'auteur expose tout au long la méthode suivie et fait la critique des sources qui nous renseignent à l'heure actuelle sur la grande sainte thuringienne. Ensuite dégageant le portrait de la sainte de tout le fatras adventice, fruit d'une imagination populaire hantée par le besoin de surnaturel sensible, elle le restitue tel qu'il nous fut livré par les premiers témoins, en particulier par les « Dicta quatuor ancillarum », les dépositions des quatre servantes de la sainte ; leur interrogatoire commença le 1er janvier 1235, à peine plus de trois ans après sa mort. Une œuvre de beauté aussi, car le récit est écrit dans une langue claire, souple et précise ; il est composé « con amore » et l'on sent que l'auteur, à force d'étudier la sainte, l'a de mieux en mieux comprise. Quinze belles illustrations enrichissent l'iconographie de la sainte. Si le merveilleux se ressent quelquefois de voir s'évanouir dans le royaume des songes quelques belles légendes, tel le miracle des roses et celui du lépreux, dont l'auteur démontre l'irréalité, la vérité en sort grandie. C'est le plus bel éloge que l'on puisse faire d'une œuvre d'histoire. La Sainte Elisabeth de Mme Ancelet-Hustache le mérite pleinement. Roger Mols, S. I.

Jacques LECLERCQ. — *Sainte Catherine de Sienne, catholique romaine.* Coll. La mystique de l'apostolat. Tournai, Paris, Casterman, 2e édit., 1947, 20 × 13 cm., 388 p. Prix : 66 frs.

C'est avec plaisir que nous saluons la réédition de ce livre. M. le Chanoine Leclercq a cédé aux instances de ses amis, qui lui assuraient que cet ouvrage de jeunesse était une de ses meilleures publications. En tout cas, il respire une fraîcheur et un enthousiasme qui plairont à tous ses lecteurs. Après une courte biographie, il fait le portrait de la sainte, en mettant en relief les divers aspects de sa personnalité. Sainte Catherine de Sienne est séduisante et sympathique par maint trait de sa physionomie, et elle contraint l'admiration du lecteur d'aujourd'hui comme celle de ceux qui l'ont connue de son vivant. La leçon générale qui se dégage de cette vie, c'est la force prodigieuse de la sainteté. Par la ferveur de son amour pour le Christ, Catherine eut un rayonnement incroyable. Les pécheurs qui l'approchaient ne pouvaient lui résister et se convertissaient. Et qui eût cru qu'une frêle jeune fille eût réussi à persuader au pape de retourner à Rome ? Car ce fut là l'œuvre principale de Catherine : elle lutta avec une ardeur farouche pour que le pape quittât sa résidence d'Avignon et elle obtint gain de cause, en dépit des efforts de toute la cour pontificale. Puis lorsqu'un antipape se dressa devant le Pontife romain, elle offrit sa vie pour l'unité de l'Eglise. Morte à 33 ans dans un élan de ferveur, elle continue à nous montrer le chemin de l'amour divin et du zèle apostolique. J. Galot, S. I.

P. BARGELLINI. — *Sant' Antonino di Firenze.* Brescia, Morcelliana, 1947, 13 × 20 cm., 328 p.

Saint Antonin de Florence (1389-1459) est un des saints les plus populaires d'Italie. La vie que vient de lui consacrer l'hagiographe justement renommé qu'est M. Bargellini montre que cette réputation n'est pas usurpée. Il fut si l'on peut dire un véritable « saint complet ». Homme de prière, de zèle et de science, réalisant pleinement l'idéal du fils de saint Dominique. Fondateur et prieur du couvent de saint Marc à l'époque où Fra Angelico y composait ses peintures et où Cosme de Medicis y installait sa bibliothèque ; il devint ensuite archevêque de sa ville natale et mêlé comme tel à toutes les questions sociales qui déchiraient alors la riche cité manufacturière. Son activité multiple se dépensa sans compter ; et il trouva encore le temps de composer des ouvrages dont l'ensemble remplit huit volumes. En une suite de chapitres brefs et condensés, l'auteur reproduit les multiples facettes de cette vie si pleine et si actuelle malgré les cinq siècles qui nous en séparent. Roger Mols, S. I.

Sœur MARIE-EMMANUEL, O. S. U. — *Marie de l'Incarnation d'après ses lettres.* Québec, Ed. des Ursulines, Ottawa, Edit. de l'Université, 1946, 20 × 13 cm., 340 p.

« Ce modeste essai n'est ni un livre d'histoire, ni un traité de théologie mystique. Il ne dispense personne de lire une bonne biographie de notre Vénérable Mère et les savantes études de Dom Jamet, éditeur définitif des Ecrits spirituels et historiques de Marie de l'Incarnation ». Ainsi donc nous sommes prévenus. Bien qu'elle ait puisé à des sources d'archives inédites, l'auteur n'a pas voulu faire œuvre d'érudition. Dans le vaste courrier de la Vénérable, elle a choisi avec une extrême liberté tout ce qui lui a paru mettre en lumière la physionomie spirituelle de son modèle. Ainsi nous parle-t-elle tour à tour de la mère, de la philotée, de l'ursuline, de la femme de cœur, de la femme d'action, de l'épistolière. Elle a enchâssé ces extraits dans un commentaire facile et familier. Nul ne s'étonnera de l'admiration qui s'y fait jour pour la grande fondatrice canadienne. Peut-être un ton plus dépouillé eût-il davantage encore servi celle-ci. A. T.

Paul PIRON, S. I. — *Jean de Brébeuf, l'Apôtre géant des Hurons, 1593-1649.* Collection Lavigerie, n° 13. Namur, Grands Lacs, 1947, 19 × 12 cm., 168 p. Prix : 25 frs belges.

C'est une bonne fortune pour l'auteur de ce livre d'avoir eu à sa disposition la précieuse mine des « Relations du Canada » en même temps que les Vies modernes des martyrs au groupe desquels appartient J. de Brébeuf. Il en a tiré un récit très clair, très vivant, très coloré, plus lié que son « Isaac Jogues » ; le volume se lira comme un roman.

J. Masson, S. I.

B. LEBBE, O. S. B. — *L'âme de sainte Bernadette.* Editions de Maredsous, 1947, 19 × 14 cm., 82 p.

L'auteur de cette plaquette réagit contre l'engouement actuel qui voudrait voir dans le roman de Werfel, « Le chant de Bernadette », le portrait définitif de la sainte. Il signale les falsifications du romancier. Il relève surtout les exagérations de Werfel dans sa peinture de la Mère M. Th. Vauzon, maîtresse des novices de Nevers. Dom Lebbe cependant a heureusement évité le ton polémique. Il a rassemblé sereinement les traits de la vie spirituelle de Bernadette. Il en a révélé l'inspiration profonde. Visiblement il a été conquis par la fraîcheur de la sainte, par sa franchise et sa spontanéité toute populaire.

A. Thiry, S. I.

Geneviève BESLIER. — *Sainte Thérèse de France.* Tournai, Paris, Casterman, 1947, 19 × 12 cm., 120 p. Prix : 30 frs.

Ce sera une joie pour les fervents de la sainte de Lisieux de trouver dans ces pages la vie de leur protectrice replacée dans son milieu et sa psychologie ; non pas une sainte imaginée ou idéalisée, mais la personne réelle, joyeuse, souffrante et héroïque que fut Thérèse Martin et Sœur Thérèse. La brièveté, l'écriture élégamment sobre rendront l'ouvrage très accessible à un grand nombre de lecteurs. Elles ne l'empêchent pas d'être profond, ni de saisir la signification de cette vie toute résumée dans la fidélité à la petite voie. L'auteur, qui a connu de très près une autre âme d'élite, était bien placée pour comprendre la sainte du Carmel. Ces pages, les lectrices les trouveront particulièrement adaptées à leur psychologie, surtout dans la première partie. Mais à tous, elles apporteut une meilleure pénétration dans le message de Lisieux, non pas énoncé comme une théorie, mais vu loyalement dans une vie.

G. Gilleman, S. I.

Maurice BRIAULT, C. S. Sp. — *Le vénérable Père F. M. P. Libermann.* Paris, de Gigord, 1946, 22 × 14 cm., 580 p. Prix : 180 frs français.

Le Père Libermann est une des grandes figures missionnaires du XIX^e^ siècle, puisqu'il a présidé aux débuts des entreprises apostoliques des PP. du Saint-Esprit, en Afrique surtout mais aussi ailleurs. Sa vie, traversée d'épreuves, de retards, de contradictions est un bel exemple de confiance en Dieu et de zèle des âmes. A partir de biographies trop anciennes ou trop diffuses, le R. P. Briault l'a récrite, et son œuvre intéressera, car elle rappelle bien des aspects du grand élan colonial et apostolique de la seconde moitié du XIX^e^ siècle. — On peut se fier à la documentation, qui est riche, et à la mise en œuvre, qui est probe. Ce n'est pas mince éloge.

J. Masson, S. I.

J. CREUSEN, S. I. — *Le Père Arthur Vermeersch, S. I. L'homme et l'Œuvre.* Coll. Museum Lessianum. Section ascétique et mystique, n° 45. Bruxelles, Edit. Universelle. Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 20 × 14 cm., 228 p. Prix : 75 frs.

L'hagiographie qui étudie, avec le recul des années, un héros qu'il n'a pas connu, en trace généralement un portrait synthétique, où sont conservés,

en un relief parfois saisissant, les qualités maîtresses, les grandes œuvres, les traits que la tradition admirative a peu à peu sélectionnés. Tout s'harmonise pour former un ensemble qui sera le visage du saint. Cette simplification du modèle, pour atteindre, si elle est faite judicieusement, une vérité plus profonde, ne s'établit pas sans quelque perte. Elle laisse en route le plus souvent — et c'est le sort presque inévitable que l'« histoire » fait subir au passé — les menus détails concrets que connaît et retient seulement le contact direct, plus rude souvent, même quand il s'agit d'un saint, plus déroutant, plus individuel en tout cas. Il devient difficile après quelques décades, de connaître un saint tel qu'il fut dans le menu détail de son existence. Le P. Vermeersch nous est décrit ici tel qu'il fut, avec sa sainteté, sa vertu héroïque d'une part, mais aussi avec tous les détails, parfois étonnants, de son individualité très forte, dépeinte par le témoin immédiat. On a ainsi plus d'une fois la surprise — si j'ose dire — de découvrir un saint qui fut un homme de notre siècle, de notre vie. Après les années d'enfance et de jeunesse qui préparèrent une vocation, assez laborieuse, à la Compagnie de Jésus, l'auteur décrit tour à tour les quatre milieux religieux où les talents du P. Vermeersch, son travail acharné, sa vie intérieure évoluèrent : les années de formation, que couronne le vœu d'abnégation du troisième an, considéré à juste titre par l'auteur comme le grand secret de cette vie ; Louvain avant guerre et l'activité prodigieuse du professeur et de l'écrivain ; les années de guerre avec leurs œuvres d'apostolat et leurs lourdes épreuves ; Rome enfin et la Grégorienne et les grandes publications de la pleine maturité et l'incessant labeur auprès des Sacrées Congrégations. Suit le long chapitre le plus attachant du volume sur la personne et l'œuvre. Des nombreux témoignages de détail, des nombreux faits grands et petits pris sur le vif, menu quotidien magnifique ou banal, se dégage, avec quelque difficulté peut-être, la figure tout apostolique, à la bienveillance toujours active, du P. Vermeersch. Figure pleinement charitable, unissant la générosité infatigable, toujours en éveil, des labeurs de tous genres à la fidélité absolue de la prière, de l'obéissance, de la pénitence, — la carrière la plus brillante, la plus récompensée à la modestie la plus simple, aux dévouements les plus obscurs. Qui a connu le P. Vermeersch ne le trouvera pas surfait, mais il aura l'explication de ce qui provoqua si souvent son admiration : cette vie, au fond si une, fut tout entière pénétrée d'un amour du Christ dont la ferveur et l'abnégation ne se départirent pas un instant. Jusqu'à la fin elle réalisa les mots de saint Paul si heureusement choisis par l'auteur pour la résumer : Caritas Christi urget nos. R. Carpentier, S. I.

Felix GAYE. — *Les étapes d'une conversion. Antoinette, 1910-1937.* Tournai, Paris, Casterman, 1947, 20 × 13 cm., 310 p. Prix : 60 frs.

Ce livre raconte l'histoire d'une âme : il est composé d'une série de lettres où une jeune institutrice relate sa vie spirituelle. Histoire passionnante ; car, si l'existence d'Antoinette fut apparemment très simple, elle nous découvre, vue de l'intérieur, des étapes mouvementées. La conversion d'abord, puis la montée vers Dieu avec tous les soubresauts d'un orgueil qui ne veut pas céder mais qui disparaîtra finalement dans le renoncement et le détachement le plus complet. « On parle des miracles de Lourdes, écrit Antoinette, mais les miracles qui journellement s'accomplissent dans les âmes ? » C'est bien un véritable miracle que la transformation si radicale d'une âme : miracle de l'amour divin qui a fait, d'une vie terminée à 27 ans, un merveilleux élan vers le Christ. Nous remercions M. l'abbé Gaye de nous avoir fait connaître ce témoignage, si entraînant et si intéressant au point de vue de la psychologie religieuse. J. Galot, S. I.

Pierre LAMALLE. — *Carnet de Route.* Orval, Ed. Notre-Dame des Scouts, 21 × 13 cm., 92 p. Prix : 36 frs.

Ceux qui ont lu « Maman » de Désiré et Pierre Lamalle restent sous le

charme de cette évocation d'une mère si humaine et si chrétienne. Le « Carnet de Route » de Pierre Lamalle, « routier modèle » et « séminariste exemplaire », mort à 22 ans, est le complément indispensable de cette biographie. Telle mère, tel fils. Dans l'introduction, le héros est présenté par son aîné d'une façon simple et attachante. Suivent les fragments de l'œuvre de Pierre : journal intime, lettres, notes diverses. Oserais-je relever une imperfection ? Le ton de la prière est parfois trop familier. Chez un jeune, c'est peut-être la rançon d'une piété spontanée que le lecteur appréciera. G. D.

Joseph HANQUET. — *Les étapes d'un routier*. Orval, Ed. Notre-Dame des Scouts, 21 × 13 cm., 96 p. Prix : 30 frs.

Joseph Hanquet mourut le 9 septembre 1944 sous les balles allemandes dans les rangs de la résistance. La présente plaquette comporte un sobre récit, des notes tirées d'un carnet personnel et des extraits de lettres écrites pendant une captivité de près de deux ans en Allemagne. Deux grandes influences marquèrent sa vie : la magnifique et nombreuse famille au milieu de laquelle il vécut et qu'il aima tendrement, le scoutisme et la route où il se dévoua. Cette vie de jeune homme est loin d'être banale ; nous ne trouvons dans ces pages ni des médiocrités, ni les outrances qui trop souvent alourdissent de pareils récits. Les jeunes gens qui cherchent à donner un but à leur vie s'enthousiasmeront pour telle vie simple, généreuse, héroïque. P. R.

VARIA

1. O. Ludwik FRAS, C. SS. R. — *Warta Slaska* (Garde de la Silésie). Wroclaw Nakladem Ksiegarnia « Postep », 1946, 20 × 14 cm., 24 p.

2. Aleksander KOPEWA. — *Kszatalcemie Charaktera* (Formation du caractère). Ibid., 1946, 21 × 15 cm., 128 p.

3. O. Marian PIROZYNSKI, C. ss. R. — *Zrodlo Zycia* (Source de la vie). Ibid., 1946, 18 × 12 cm., 216 p.

4. Ks. Antoni SLOMKOWSKI. — *Pochodzenie Czlovieka w swietle nauki Kosciola Katolickiego i w swietle teorii ewolucji* (Origine de l'homme à la lumière de la doctrine de l'Eglise catholique et de la théorie de l'évolution). Coll. : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersitetu Lubelskiego, Wykladi i Przemowiena, 3. Ibid., 1947, 22 × 15 cm., 32 p. Prix : 40 zlotys.

1. Ce que Czenstochowa est pour la Pologne, Harta l'est pour la Basse-Silésie. Harta fut fondée par le premier roi de Pologne, Boleslaw Chrobry, en 1006. On donne un bref exposé de l'histoire du sanctuaire, de la statue de la Vierge et du culte.

2. Œuvre qui tient abondamment compte de la littérature polonaise et étrangère. La formation du caractère, le devoir le plus important dans la vie d'un homme, doit se fonder sur une conception de la vie chrétienne : sans Dieu, il n'y a pas de véritable caractère humain.

3. La première partie contient un exposé dogmatique de la messe, en passant du sacrifice en général, de ceux de l'Ancien Testament, jusqu'à celui du Nouveau. Brièvement, dans une langue de vulgarisation claire, l'auteur expose la doctrine de l'Eglise, y ajoutant des considérations pratiques à l'adresse des fidèles, pour les aider à en tirer les fruits spirituels. La seconde partie contient l'explication des prières et cérémonies de la messe.

4. Bref mais exhaustif exposé d'un professeur de l'Université catholique de Lublin, sur la question très actuelle des origines de l'humanité, et l'attitude de l'Eglise envers les théories de l'évolution. A. B.

* Schalom ASCH. — *Der Apostel.* Roman, trad. de l'anglais par Justinian Frisch. Stockholm, Bermann-Fischer Verlag, 1946, 22 × 15 cm., 782 p. Prix : 11 frs suisses.

Cet ouvrage qui fait suite à un premier volume intitulé « Der Nazarener » est, comme lui, qualifié de « Roman ». Ainsi le lecteur est averti : il ne trouvera ici, ni une étude exégétique sur la carrière de saint Paul, ni une étude dogmatique de sa doctrine, ni un ouvrage de piété ou d'édification spirituelle. L'auteur a pris avec le texte sacré des libertés nombreuses et graves qui modifient substantiellement le visage de saint Paul tel qu'il apparaît dans les Livres Saints. Il ignore le surnaturel et ne cherche à expliquer les événements que par leurs antécédents naturels, psychologiques ou autres, appuyés sur les documents ou imaginés en fonction de son but littéraire. Ainsi pour nous en tenir à l'événement principal, la conversion de Saul n'a plus rien d'un changement subit et inexplicable. Sa genèse est préparée de longue date par un conflit souterrain de divers sentiments : amitié pour Barnabé, amour peut être subconscient pour une chrétienne, fille de l'apôtre Philippe, paroles et attitudes tolérantes de Gamaliel, contrecoup psychologique du martyre d'Etienne, remords de son attitude ; au point que, sur la route de Damas, son épuisement physique et la chaleur torride de cette journée orageuse lui font se demander : Qu'est-ce que je viens faire ici ? Ensuite, un cyclone, une vision purement mentale et c'est le dialogue avec Ananie qui achève de faire de Saul l'Apôtre des Gentils. C'est d'une façon tout aussi naturaliste que sont expliqués, par exemple, le miracle de la Pentecôte, celui de l'aveugle de la Belle Porte, de la délivrance de saint Pierre, etc... Par ailleurs nous reconnaissons volontiers les qualités littéraires qui ont présidé à la mise en scène. S'appuyant sur une étude consciencieuse des documents contemporains, l'auteur a su peindre en une vaste fresque le déroulement d'une vie agitée, haute en couleur, riche en conflits psychologiques. Il l'a replacée dans son cadre avec une abondance de détails rappelant les anciens miniaturistes. Les portraits (ex. : saint Jacques, Sabine Poppée), les paysages, les événements (ex. : fraction du pain, caravane de la reine d'Adiabène), sont souvent bien dessinés. Mais il faudra toujours faire le départ, rigoureusement, entre les détails historiques, appuyés sur les textes, ceux qui sont imaginés mais pourraient être vrais et ceux qui sont certainement faux. N.

* R. J. BAUGHAN. — *Undiscovered Country.* New York, Macmillan, 1946, 20 × 13 cm., 402 p. Prix : 15 sh.

Afin de faire accéder son lecteur au « pays non encore découvert », et le mener aux rencontres avec Dieu dans les profondeurs de l'expérience religieuse, M. Baughan lui offre des méditations pour chaque jour de l'année, simples et élevantes. Précédées d'un texte de l'Ecriture et suivies d'une prière, ces méditations s'inspirent de la doctrine de la secte universaliste, à laquelle appartient l'auteur, et qui se propose d'assurer la liberté dans la recherche de la vérité, et d'établir une fraternité universelle.

J. Galot, S. I.

Cahiers Laënnec, 7e année (1946), n° 4 : *La mort.* Paris, Lethielleux, 23 × 18 cm., 64 p. Prix : 75 frs franç.

Sommaire : Témoignage : la mort à l'hôpital. — R. Troisfontaines : La mort, épreuve de l'amour, condition de la liberté. — P. Diffiné : Le prêtre au chevet du mourant. — Dr. J. Okinczyc : Le médecin devant la mort. — A. Thiron : Le notaire au chevet du mourant. — Dr. M. d'Halluin : Est-il possible de ressusciter un mort ?

R. SIGEAN. — *France, fille aînée de l'Eglise.* Paris, Editions Franciscaines, 1945, 18 × 12 cm., 96 p. Prix : 27 frs français.

On trouvera dans ce petit livre un témoignage de piété filiale, mais le sujet exposé et la manière de le traiter sont peut-être un peu vieillis. L'auteur aurait eu profit à tenir compte davantage de la situation actuelle de la France et aussi du développement des « filles puînées » — par exemple des vigoureuses chrétientés de l'Amérique du Nord — qui ont, elles aussi, leur message à apporter au monde. C. Mertens, S. I.

Berchmanianum-Série. Maaseik, Romen en Zonen, 1946, 146 p. Prix : 50 frs.

Nouvelle série de monographies scientifiques, paraissant au rythme de deux par année et destinée à mettre surtout en relief les incidences et points de contacts philosophiques de chacune des sciences suivant l'esprit de la Constitution « Deus scientiarum Dominus ». La collection est dirigée par un groupe de professeurs du Berchmanianum de Nimègue : A. Borret, P. Ellerbeck, P. De Bruin, E. Huffer, J. Mulder, H. Smits Van Waesberghe. Le premier numéro paru est « Wiskunde, een deductieve wetenschap », par E. J. E. Huffer.

Luigi ALFONSI. — *Albio Tibullo e gli autori del Corpus Tibullianum.* Coll. Pubbl. dell' Università Cattol. del S. C., N. Ser., vol. XIII, Milan, Vita e Pensiero, 1946, 25 × 17 cm., VIII- 102 p. Prix : 180 lires.

Etude philologique et littéraire sur Tibulle. Comprend les chapitres suivants : Tibulle dans la littérature latine — vie et œuvres : les débuts de Tibulle ; Messala ; l'amour et la poésie pour Delia ; le cycle de Marato ; les élégies pour Sulpicia ; le deuxième livre ; conclusion. — Ligdamo : problèmes généraux, chronologie, disposition et circonstances du livre ; la poésie de Ligdamo ; la personnalité de Ligdamo ; — le panégyrique de Messala : contenu, valeur et circonstances ; auteur et date ; — Sulpicia : auteur et problèmes de composition ; l'art ; — conclusion.

Luigi ALFONSI. — *L'elegia di Properzo.* Coll. Pubblic. dell' Università Cattolica del S. C., N. Ser., vol. VII. Milan, Vita e Pensiero, 1946, 25 × 17 cm., VII-96 p.

Etudes philologiques et littéraires sur les élégies de Properce. Comprend les chapitres suivants : progrès dans la littérature latine ; premier livre; second livre ; troisième livre ; quatrième livre ; conclusions.

Fr. VIAN. — *Introduzione alla letteratura spagnola del Siglo d'Oro.* Pubblic. dell' Università Cattol. del S.C. Serie Corsi Universitari, XV. Milan, Vita e Pensiero, 1946, 25 × 17 cm., 122 p. Prix : 250 lires.

Comprend deux chapitres : description historique du « siècle d'or espagnol » : l'Espagne des Rois catholiques ; l'époque de Charles-Quint ; Philippe II « saint roi » ou « démon de midi » ; la décadence espagnole de Philippe III à Charles II. — La littérature du siècle d'Or : méthode suivie : Renaissance et baroque en Espagne ; problèmes critico-spirituels du Siècle d'Or.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*